لجنذالناليف الترجمة والينشر

البَلْبِلْمُ الْفَلِيَفِيَّة

قِصَلِ الْفَالِيُّ فَالْمُونَانِيَّةً ،

تصنیف أحمد أمین زکی نجیب جمود

[الطبعة الثانية]

وَعِلَيْهُ وَالِهِ الْكَتَّالِيِّ فِي وَعِلَمَا الْكَتَّالِيِّ فِي وَالْكَتَّالِيِّ فِي وَالْكِنْفِي وَالْكِنْ 1980 - ماليان الكتابية في الماليان الماليان الماليان الماليان الماليان الماليان الماليان الماليان الماليان الم



كجنذالنأليف الترجمة والينثر

اليلئيا الفلينفيّة

قِصِّ لِهِ الْمُعَالِينَةِ الْمُوالِيةِ

نصئيف

زکی نجیب محمود

أحمد أمين

[الطبعــة الثانيــة]

المسَّامِة مَطْبَعَةِ دَارِالْكَسُبُ الْمِصْرِيَةِ ١٩٣٥ (حقدوق العلب عفوظة)

بسسم الله الرحن الرحيم

الخمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله

منذ سنين عهد إلى بتدريس علم الأخلاق في مدرسة القضاء، فشاقني ذلك إلى دراسة الفلسفة، لأن الأخلاق فرع من فروعها، ولا يفهم الفرع حق الفهــم إلا إذا فهم الأصــل، وكان من أثر هذا العهد ترجمتي كتاب « مبادئ الفلسفة » للدكتور ا . س . رايو يورت، وتمنيت في مقدّمت أن يكون « طليعة كتب واسعة تظهر في هــذا الموضوع النافع » ؛ ثم تعاقبت الأزمان وانقضت السنون وانصرفت عرب الفلسفة إلى غيرها ، ولم يقـع ــ مع الأسف – ما تمنيت، ولم يخــرج إلى اللغة العربية من الكتب الفلسفية ما يشفى علة أو ينقع غلة ، إلا العمل الجليل الذي اضطلع به أستاذنا « أحمــد لطفي السيد بك » من ترجمــة كتب أرسطو « الأخلاق » و « الكون والفساد » و « الطبيعة »، ولكنهــا مع جلالتها وعلو قيمتها — وإن شئت فقل لحلالتها وعلو قدرها ـــ لاتناسب إلا الخاصة أوخاصة الخاصـة، لعمقها وتطلبها الجهد في فهمها، وحاجتها إلى كتب أولية في الفلسفة تهدى إلى غايتها .

حتى إذا عرضت لوصف الحياة العقلية عند العرب وألَّفت في ذلك «فِحرالاسلام» و «ضحاه» ، ووصلت في التأليف إلى المعتزلة والمتكلمين في العصر العباسي رأيت أنهــم تعرضوا لمسائل هي من صميم الفلسفة اليونانية ، ورأيت أن لا بد لفهمها من الرجوع إلى منابعها ، لأعرف كيف فهموها وكيف نقـــلوها وما الذي زادوا عليها، فاضطررت إلى العودة إلى كتب الفلسفة أستعرض مسائلها، وأتفهم غوامضها ؛ ورأيت مؤلفي العرب كالشهرستاني والقفطي وأمثالها قسد خلطوا حقا و باطلا، فكثيرا مانسسبوا القول إلى غير قائله، وترجموا حياة الفيلسوف ترجمة لا يقرِّها التاريخ الصحيح، وخلموا عليهــا من خيالهم الاســــلامى ما لا يتفق وحياة الفلاسفة اليونانيين الوثنيين ، فكان لا بد من الرجوع إلى الكتب الأجنبية التي خطت خطوات فسيحة في تعرف الصواب، بما استكشفوا من آثار، وعثروا عليه من كتب، ومحصوا من آراء .

وقب ل ذلك شعر هذا الشعور الأستاذ « سانتلانا » عند دراسته للفلسفة الاسلامية في الجامعة المصرية، فقد قال في مقدّمة محاضراته : « إذا لم يكن من السائغ لذى أدب من الافريج أن يجهل ما كان طب وحجاء اليونان ، فكيف يسبوغ ذلك لمصرى ومسلم؟ والغلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان

وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكاء الاسلام، ولا مذاهب قدماء المتكلمين، ولا بدع المبتدعين، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجسرتد إلمام، وهذا لا يحتاج الى برهان ، بل نعول فيه على العيان ، فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدّمة الضرورية لتاريخ التمدن الاسلامى، لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله، ولا طالب الحكمة جهله » .

فلما عاودت القراءة فى الفلسفة بدت منى رغبة فى أن أكتب خلاصة ما أقرأ فذلك أدعى إلى وضوح الفكرة فى ذهنى ، و إلى أن ينتفع — بما انتفعت به — غيرى ؛ وكان من حسن حظى أن رأيت أخى وزميلي الأستاذ « زكى نجيب مجود » يرغب رغبتى و يتمنى أمنيتى، فتعاوناً بعا على إخراج هذا الكتاب وتقديمه للقراء .

وليس لنا فيه أفكار جديدة ولا آراء مبتكرة ، فلسنا من علماء الفلسفة المتخصصين لها والمتبحرين فيها ، وكل عملنا أننا قرأنا الموضوع فى كتب متعددة وأخذنا خلاصتها ، وصغناه صياغة أقرب الى ذهن القارئ العربي ، وتخيرنا ما هو أنسب له وأقرب إلى ذوقه ؛ فليس عملنا تأليفا بالمعنى الدقيق للتأليف، ولا ترجمة بالمعنى الدقيق للترجمة ، ولذلك اخترنا للدلالة على ما عملنا كلمة «تصنيف » ، فلعلها أدل على القصد، وأصدق فى الوصف .

راعينا فيه قــدر الإمكان وضوح الفكرة وبساطة التعبيرحتى أسميناه «قصــة » كما راعينا الاقتصار على أهم المسائل وأصولها دون التوسع فى فروعها وجزئياتها .



ثم تطوّرت الفكرة من تقيد بنقل صورة للفلسفة اليونانيسة إلى نقل صورة بسيطة للفلسفة عامة، من فلسفة إسلامية وفلسفة حديثة، واتسع الأمل في إخراج «سلسلة فلسفية» تشمل تاريخ الفلسفة في جميع عصورها، كما تشمل كتبا صغيرة تصف أشهر المذاهب الفلسفية وأشهر رجالها، ودعا ذلك إلى أن أوسع دائرة ما يحقق هذه الرغبة، ويملاً هذا الفراغ.

وكان من أكبر ما بعث على هــذا التطوّر إلى رأيت أكثر الأدب الذي يخرجه العالم الشرق أدبا خفيف الوزن، تنقصه عمق الفكرة، وغزارة المــادة، يسنى بالشكل أكثر مما يعنى بالموضوع، ويلعب بالألفاظ ولا يلعب بالمعانى، وأنه لا بد للاديب الحق من وقوق تام على علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الجال ، وبالجملة على فروع الفلسفة، قذلك يجعل نتاجه أقوم، وتفكيره أعمق، وأفقه أوسع، ومثايع تفكيره أغرر، ويحــله على أن يفلسف الأدب؛ ولا يتسنى ذلك إلا إذا أحرراً ويحـله على أن يفلسف الأدب؛

من أجل هــذاكله عملنا على أن نقدّم لجمهرة المثقفين في هذه «السلسلة » صــورة مصغرة لنواحى التفكير الفلسفية ، عسى أن تبعث فيهــم رغبة في التعمق وشــوقا إلى الاستزادة ، وعسى أن يكون من وراء ذلك غزارة في الأدب، وعمق في الانتاج، وعسى أن يكون ذلك باعثا للقادرين على أن يخرجوا كتبا أوفي بالغرض، وأكثر تحقيقا للفكرة ،

والله أسأل أرب يمدّنا بتوفيقه، ويشملنا برعايته، ويكلل عملنا بالنجاح ما

٢ أبريل سسة ١٩٣٥ أمين

فهرس الموضوعات

rio	
	مقدّمة ــ كيف بدأت الفلسفة ومتى بدأت والفرق. بين
١	الفلسفة والعلم، ومعنى الفلسفة، وأين بدأت
18	الفصــل الأوّل ـــ فلاسفة يونيا أو الفلسفة الأيونية
	طاليس ١٩ أنكسبندر ٢٢ انكسينيس ٢٤
47	الفصل الشانى ـــ الفيثاغــوريون
۳۷	الفصل الشالث ـــ الإيليــون
	اكونوفنس ٣٨ — بارمنيدس ٤١ — زينو ٤٤
۳٥	الفصل الرابسع ـ حرقليطس
77	الفصل الخامس ــ أمبذقليس الفصل الخامس
	الفصل السادس ـــ المذهب الذرى أو مذهب الجوهر
44	الفيرد
٧٨	الفصيل السابع ــ أناكسجوراس
4.	الفصل الشامن — السوفسطائيون
۰۰	الفصل التاسع ـــ سقراط
٣٠	أثباع سقراط أثباع سقراط
٣٢	الكلبيون
٣٤	القهر شائمون القهر شائمون القياد القياد التعالم التعال

مبفحة	
140	الميغاريون
147	الفصل العاشر ــ أفلاطون
۱٤٧	نظريته في المعرفة
107	نظريته في المثل
178	رأيه في الطبيعة
171	رأيه في الأخلاق
۱۷۷	رأيه في الدولة
۱۸۰	ا يا يه في الفرح
۱۸۳	كتابه الجمهورية
۲٠٤	نظرة عامة في فلسفة أفلاطون
717	الفصل الحادى عشر ـــ أرسطو أو أرسططاليس: حياته
710	مۇلفاتە
414	ن النطق
74.	رأيه فيما بعد الطبيعة ي
444	فلسفته الطبيعية الطبيعية
789	رأيه فى الأخلاق
700	رأيه في الدولة
۲٦٠	رأيه فى الزواج ونظام التربية
444	رأيه في الفن بي بيد بيد بيد

	صفحة				
	770	•••	•••	•••	نظـرة في فلسفته نظـرة
	777	•••	•••	***	مقارنة بين أفلاطون وأرسطو
	770		•••	•••	المذاهب الفلسفية بعد أرسطو
ĸ	444		•••	.و	الفصل الثانى عشر — الرواقيون : حياة زينــ
	474		•••	•••	أعلام المذهب الرواق
	۲۸۰	***	•••	٠.,	أساس المذهب الروافي
	۲۸۳	***	•••	•••	المنطق عند الرواقيين
K	۲۸۲	•••	***	***	رأيهم في الطبيعة
	714			***	رأيهم في الأخلاق
	747	***	•••	***	الفصل الشاكث عشر الأبيقور يون
	747	***	•••	•••	نظرية المعرفة عندهم
	۳.,	•••	***	***	رأيهم في علم الطبيعة
	۲۰۲		• • •	•••	رأيهم في الأخلاق
	۳٠٥	•••	•••	•••	الفصل الرابع عشر الشكاك أو اللاأدرية
	۳۱۲	***	•	***	الفصل الخامس عشر عصر الاختيار
	٣١٥	•••	•••	•••	نيـــاو
	۳۱۷	,		•••	الفصل السادس عشر الأفلاطونية الحديثة

آهم مصادر الكتاب

1: - A Gritical History of Greek Philosophy.

STACE

وكان عليه أكبر اعتادنا، ومنه أكثر اقتباسنا

2. - Outline of Greek Philosophy.

ZELLER

3. - History of Philosophy.

ERDMANN

4. - A Story of Philosophy.

DURANT

5. - Greek Philosophy.

BURNET

6, - History of Ancient Philosophy.

BENN

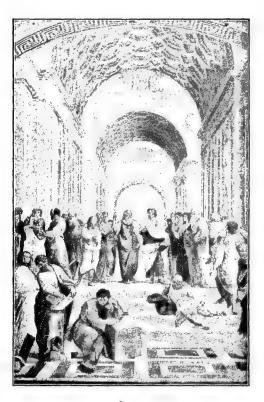
7. - How to understand Philosophy

A. E. BAKER

8. - Development of Philosophic thought from Thales to Kant

LUDWIG NOIRE

9, - History of Ancient and Medieval Philosophy. DRESSER



مدارس أثينا (بريشة رفائيل) تين الصورة مجموعة من فلاسفة المدارس الفلسفية اليونانية المختلفة

مقدمة

١ - كيف بدأت الفلسفة:

لم يكد يظهر الإنسان على وجه الأرض ، حتى دأب يسعى ويلح في السعى كلما ألحت عليه غريزة حب البقاء، ولم تكن الحياة حين ألقت به سخية كريمة، فلم تبسط يدها في العطاء بحيث تمنحه من قوى الفكر ما يحصل به ضرورات العيش ويرد به عادية الطبيعة في سهولة ويسر، بل كانت مقترة مسرفة في التقتير ، اكتفت من ذلك بالحد الأدنى الذي يحتمه مجرد البقاء، فحاء الإنسائ وكل بضاعته من التفكير شعاع خافت ضئيل؛ يعينه على جمع القوت، وتحصيل الضروري من أسباب الحياة ،

ولكن الزمان الذى يغيركل شيء ، قد أخذ بيد الإنسان فأخريه قليلا قليلا من تلك الحياة التي كانت تقنع بدفع الحطر ، وما زال به حتى شحد مواهيه ، ووسع من نطلق إدراكه ، فرن على القيام بأعباء الحياة ، ولم يعد يصدر في ذلك عن شعور ووعى يستنفدان كان ما يملك من قبية ومجهود ، ثم لا يبقى لد من دهر، شيء ، بل أصبح كثير من شيور في الميش طادة آليسة يديرها شيء ، بل أصبح كثير من شيور في الميش طادة آليسة يديرها

اللاشعور ، و بذلك استطاع أن يظفر بشيء من الفراغ الفينة بعد الفينة، ينعم به بعد جهد العيش الجهيد، فأخذ يحلُّم بهذا الكونالذي يحيط به ، والذي يبعث في النفس اللسذة والخوف في آن واحد، ولكن ماذا عساه أن يقول عن ظواهر الكون لكي برضي خياله الساذج الغريرسوى أساطير ينسجها له الخيال فيرويها، لتكون له عقيدة وأدبًا وعلمًا وما شئت من فنون الإنتاج، وهكذا كانت الميثولوجيا "أول الأمر • ثم يمضى الزمن و يمعن فى مضيه ، فيدفع معه في تياره الجارف هذا الإنسان، فإذا الحيال تضيق دائرته وتضيق، وإذا العقــل يتسع ويتسع ، ثم إذا بالإنسان قد هانت عليه أعياء الحياة، وخف عنه العذاب الذي كانت تسلطه عليه الضرورات ليدأب في جمع القوت ودرء الخطر، واستقبل عهدا جديدا رأى فيــه اللذة والفراغ بجانب عناء العمل ، وانتقل من حياة تملؤها الضرورات القاسية ، إلى حياة يمازجها شيء من ترف الفكر و إبداع الفن، و إذ ذاك تغير موقفه ، فلم يعــد عبدا ياله قانون الحياة وكني ، عليه أن يستمع لأمره فيطيع ، بل أخد يساهم في تعديل قانون الحياة، وأخذ يفكر في خلق السموات

⁽۱) الميثولوجيا: العلم الذي يبعث فيا ودى حن الدتون والآلمة والأبطال من أساطير، وقد يطلق هذا الاسم على الأساطر تشديا . آخذ المجيم لمعطر بهي يابس للميسه يسع الاستاطير يوعالهم بشريوس من واحد بقرساطير لسرح مصلم يسسه تحسيب

والأرض، ويسائل نفسه : لماذاكان هذا هكذا ولم يكن غيره؟ وكيف نشأ ذلككذلك؟ فبدأت بذلك الفلسفة .

٢ - متى بدأت الفلسفة:

كانت قيادة الفكر عند الأمة اليونانية منذ القرن العاشر قبل ميلاد المسيح في أيدى الشعر والشعراء، وكانت السيادة فيه لحمداً الحيال الرائع الذي تراه في الشعر، والذي يستهوى الأمة في مراحل الطفولة ، فكانت قصائد هومر (Homer) ، وهزيود (Hesiod) القرن شائعة ذائعة بين الناس يحفظونها و ينشدونها ، فلما كان القرن السادس قبل الميلاد حدث في الأمة اليونانية انقلاب خطير كان عظيم الأثر في شتى نواحى الحياة ، وكان الطابع الذي وسم به ذلك الانقلاب هو حرية الفرد وظهور شخصيته ، فقد بسط اليونان المنانه عليا، المناهم على البلاد المجاورة، واتسعت أملاكهم اتساعا عظيا، أدى إلى هجرة اليونان أفواجا إلى مستعمراتهم الحديدة ، فالطوا شعوبها ودرسوا ما لها من أخلاق وعادات تباين ما ألفوه

 ⁽١) هوم (Homer) شاعر يونانى كير عاش بين القرنين العاشر والحادى عشر
 قبل الميلاد، ضاع كثير من شعره، ولم يبق منه إلا الإلياذة والأوذيسا

 ⁽۲) هزيود (Hesiod) شاعر يونانى عاش خلال الفرن الثامن قبل الميلاد،
 وصل الينا من شعره قصيدتان :

^{*} الأعمال والأيام " و " درع هر قليس " -

فى بلادهم، فوسع ذلك من أفقهم القصصى ، واقترن ذلك التوسع فى الاستجار بانقلاب سياسى واجتاعى فى بلاد السونان نفسها، إذ بدأت سلطة الأشراف تترعزع وتميل إلى السقوط، وساعد على ذلك نظام جديد اصطنعه اليونان فى معاملتهم الاقتصادية ، أعنى نظام النقد الذى استبدلوه بنظام المقايضة أو تبادل السلع، ونشأ عن هدا الطور الاقتصادى طبقة جديدة موسرة ، تنافس ونشأ عن هدا التطور الاقتصادى طبقة جديدة موسرة ، تنافس تشب بين الفريقين – النبلاء من ناحية، وباقى الشعب من ناحية أخرى – عراك حاد عيف ، انتهى بسيادة الطبقة الجديدة ، أخرى – عراك حاد عيف ، انتهى بسيادة الطبقة الجديدة ، فانتصرت الديموقراطية ، واعتر أفراد الشعب بحريتهم التى ناضلوا من أجلها عصرا طويلا ، وأخذوا يرقبون عن كثب شئون البلاد ، من أجلها عصرا طويلا ، وأخذوا يرقبون عن كثب شئون البلاد

وظهرت شخصية الفرد في الشحركا ظهرت في السياسة ، فقد كان الشعراء من قبل ينظمون القصائد دون أن ينفسوا عن مشاعرهم المكونة في صدورهم، فهذا ود هوم " يقص عليك أقاصيص الأبطال وأساطير الآلمة مستقلة عن نفسه ، فكان من أرهدذا الانقلاب أن ظهر عنصر جديد في الشعر، أضيف إلى تلك الملاحم القديمة ، هو الشعر الغنائي الذي هو أشد فنون الشهر اتصالا بالنفس ، فتغير موقف الشاعر، عناكان عليه من تقيد موقف الشاعر، عناكان عليه من تقيد موقف الشاعر، عناكان عليه من تقين الشعر

واتسع المجال أمامه لخلجات نفسه، وانفعالات حسه، بل أصبحت. عواطف الشاعر هي المحور الذي تدور عليه القصيدة الغنائية كلها.. و بهذا ظهرت شخصيته ظهورا لا تخطئه الأيصار والأسماع .

ولم ينج الدِّين عند اليونان من هــذه الغزوة الفردية ، فقُلبت. بعض أوضاعه القديمة ،وأزيح من الطريق كل ما يحول بين الشخص. وآلهته ، فأصبح أتصاله بها مباشرا ، لايحتاج إلى وساطة الوسطاء .

انقلاب في الاجتاع ، وانقلاب في الاقتصاد ، وانقلاب في الفن ، وانقلاب في الدّين ، أدى كله إلى ظهور الشخصية الفردية ، وانتقل بالإنسان خطوة فكرية جديدة جريئة ، من رواية الأساطير وقص القصص ، إلى العلم والتفكير ، ولم يعد يطمئن إلى تقديس الكون وعبادة ظواهر ، ه أخذ يحث عن عالمها وأسبابها لكى يرضى منطقة الحديد المستقيم ، وهو إلّا يكن قد بلغ في ذلك أول الأمر مبلغا كبيرا ، فقد جمع لنفسه طائفة قيمة من المعلومات الصحيحة ، كانت ينبوعا تفجرت منه الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد .

٣ – معنى الفلسفة:

وما دمنا قــد تعرّضنا لمعنى الفلسفة وحدودها ، فحدير بنا أن نحاول وضع حد فاصــل بين الفلسفة وما عداها من صنوف الفلم والمعــرفة ونبين عمّ تبحث ، وفيم لتحدث ؟ وهل نستطيع أرــــ نضع لهـ) تعريفا جامعا مانعا مُجيع على صحته المداهب الفلسـفية المختلفـــة ؟

أما التعريف الجامع المانع فشاق عسير، بل هو متمذر مستحيل فى الفلسفة، وإن كان هينا يسيرا فى العلم، ذلك لأن كلمة الفلسفة لم تستقرعلى مدلول واحد طوال العصور ، إنما اختلف معناها اختلافا بعيدا، كما اختلفت مباحثها اختلافا أبعد ، فقد كانت فى بدء حياتها أمّا رءومًا تضم إلى صدرها أنواع المعرفة جميعا ، ولكن أخذ صغارها — كلما تقادم العهد — يشتد ساعدها وتزداد رشدا، حتى بحت نموا أدى بها إلى اعترال ذلك الصدر الحنون، والاتجاه نحو الاستقلال فى البحث ، ، فقد كانت علوم الطبيعة والفلك والنفس فصولا من مبحث واحد — هو الفلسفة — فلما اكتمل نموها أصبحت علوما مستقلة كما نراها اليوم ، وإذن فتمريف الفلسفة اليونانية لا يصدق على الفلسفة الحديثة بحال من الأحوال ،

ويما يزيد الأمر عسرا أن وجهة النظر قد تباينت في المذاهب المختلفة ، فكان لكل منها تعريف يلائم وجهة نظرها ، فثلا يعرف بعضهم الفلسفة « بأنها تعريف الموجود المطلق » ، و بالطبع يتكر أشباع المذهب المادى هذا التعريف إنكارا تاما ، لأن ذلك الموجود المطلق المجرد عن المادة ليس له حقيقة في نظرهم ،

كما يوفضه وسينسر "إذ يرى أنه - وإن كان ذلك المطلق موجودا حقًا - يستحيل على العقل البشرى أن يعلم من أمره شيئا ، وإذن فن العبث أن يكون غرضا تنشده الفلسفة ، وأخيرا نرى من الفلاسفة المحدثين من يمج هذا البحث ولا يسينه، فسواء لدى هؤلاء أكان ذلك المطلق موجودا أم غير موجود، وسواء لديهم أكانت معوفته في مقدور البشر أم فوق مقدورهم، فليست تجدى معرفته نفعا ، ومن الغفلة أن يبنل الإنسان من وقته وجهده ذرة في هذه السبيل، وينبغي للفلسفة أن تولى وجهها شطرا آخر.

فهدنده مذاهب أربعة ، ينكر المذهب منها ما يثبته الآخر، فكيف تستطيع أن تؤلف بين هذه المذاهب المتناكرة فى تعريف واحد ؟ و إذرف فلن نسوق إلى القارئ تعريفا للفلسفة ، لأنه مستحيل أو عسير، وهب أنه هين ميسور، أفلا يكون افتياتا على حقه أن نسارع إلى إثبات التعريف له فى طليعة الكتاب دون أن يلم بالمذاهب الفلسفية المختلفة إلماما ما ؟أو لم يكن من حقه أن نقدم إليه تلك المذاهب مبسوطة مشروحة، حتى إذا ما فرغ من دراستها كان له أن يشاطر فى تكوين الحكم وصوغ التعريف .

٤ — الفرق بين الفلسفة والعلم :

ولكن إذا تركنا الآن تعريف الفلسفة فلا أقل من أن نسوق

إلى القارئ بعض معالمهما التي تمزها عن قروع المعسرفة الأخرى كي يستعين بهما على تكوين الرأى وفهم الموضوع ، ولعل أول ما يخطر من تلك الفروق الأساسية التي تفصل بين الفلسفة والعلوم الأخرى أن كل علم يلتزم جانيا واحدا من الكون، يختصه بالبحث والدراسة ، ولا يكاد يمس الحوانب الأخرى، قاما الفلسفة فتتخذ مر. ﴿ الْكُونُ بِأُسْرُهِ مُوضُّوعًا لَدُرْمُهَا ﴾ وهي تنشد تؤحيد المعرفة مًا استطاعت إليه سبيلًا . فهذا علم النبات لا يعدو دائرة النبات، وهـنـذا علم القلك لا يتجاوز أجرام السهاء، وتلك الجيولوچيا تقنــع بطبقات القشرة الأرضية، وقل مثل ذلك في كل العلوم، أما الفلسفة فلا تكفيها أجرام السهاء ولا ظواهر الأرض ، بل السم وتسبعي لَتُرَكِّرُ الكون كله في قضية واحدة تكون مدار بحثها ، فإذا كانت العلوم تجل ألوف الحزئيات في قانون واحد فإن الفلسفة تحاول أن تجل هذه العلوم نفسها وتخضعها جميعا لقانون واحد .

ولما كانت العلوم كما ترى لا نتعقب ظواهم الوجود التردها جيعا الى أصل واحد؛ وقف كل منها فى بحثه عند حدّ يرسمه لنفسه ، و يتخذه أساسا لدراسته ، مسلما بصحته، ولم يحاول أن سير خطوة واحدة وراء ذلك الحدّ المرسوم ، أما الفلسفة فلا تجيز لنفسها أن تقف فى بحثها عند عنصر من العناصر ، أو ظاهرة من الظواهم، دون أنتحاول تذليلها وتخليلها، ثمتجاوزها الى ما بعدها؛ وهكذا الى أن تصل الى المبدأ الأوّل الذى يدور حوله الوجود بأسره، و إذن فالفلسفة تبدأ سيرها حيث يتنهى شوط العلوم، وهاك أمثلة توضح ما نريد:

يبحث علم الهندسة في قوانين المكان . فعالم الهندسة يفرض وجود المكان . ثم يبني على هــذا الفرض قوانينه المختلفة ، ولكن هل سمعت عالم هندسة وقف يسائل نفسه ما المكان؟ وهل أجاز لنفسه الشك في أن يكون ثمت مكان في العالم الخارجي ؟ كلا، فهو يفرض صحت أولا بحيث لا يحتاج في وجوده الى الدليسل والبرهان . أما الفيلسوف فيبـدأ عمله حيث انتهى زميله العالم ، فهو يستهل دراسته بهذا السؤال : ما حقيقة هـذا المكان الذي فرضه العلم؟ ثم يظل يتابع البحث لعله يدرك حقيقته، كي يؤلف منمه ومن ظواهر الوجود الأخرى وحدة شاملة ، كذلك تفرض الهندسة طائفة من البدائه لا تجوّز أن تكون محلا للجدل والشك: فالكميات المتساوية إذا أضيفت الى كيات متساوية أتتجت وما الى ذلك مما هو مشهور عند طلاب الهندسة، قم يصر العلم على أ أن الجطين المتواز يين لا يلتقيان في كل مكان وفي كل زمان، هما

لا يتلاقيان الآن ، ولم يتلاقيا يوما منف الأزل، ولن يتلاقيا يوما الى آخرالأبد ، هما لا يتلاقيان فوق الأرض ، ولا يتلاقيان على سطح المريخ أوالقمر، بل لايتلاقيان على الكواكب التي لم بدركها البصر ... ما أعجب العلم في أحكامه ! فن أدراه بهذا ؟ وكيف أطلق حكمه هذا في يقين لا يعرف الشك ، مع أنه لم ير إلا عددا قليلا من الخطوط المتوازية لا تصلح مطلقا أن تكون أساسا للم على كل الخطوط المتوازية فوق الأرض وحدها ، وفي هذا الزمان وحده، فضلا عن الماضي والمستقبل، وعرب القمر والمريخ وما لا يدركه البصر من الكواكب !! ولكن هذا الذي أقنع العلم وما يقدر يدها الركون والركود ، لن يرضى الفلسفة ، هي لا تطمئن الى هذا الركون والركود ، لا تستقر إلا إذا وجدت الظواهر ما يؤ يدها تأييدا ثابتا تاما .

وكما يسلم علماء الهندسة بوجود المكان تسليما لايحتمل الشك، كذلك نرى علماء الطبيعة يفرضون وجود المادة فرضا لا يعوزه الدليل، ثم يقيمون عليها أبحاثهم حتى يخلصوا الى طائفة مرالقوانين تتحكم فى المادة ، فهم يقولون مثلا إن المادة تمتد بالحرارة وتنكش بالبرودة ... ولكن هل شَهِدْتَ عالم طبيعه وقف عند المادة وقفة قصيرة يسائل نفسه عن جوهر الوجود المادى ، ويتردّد كثيرا، ويشك طويلا في وجودها، ويقول باحتمال ألا يكون

ثمت مادة إلا فى وهم الإنسان ؟ كلا ، فمنتهى ما يبلغ اليه العـلم الطبيعى فى بحثه أن يحاول تحليل المـادة الى عناصرها الأولى، فهى كهرباء، أو هى أثير، أو هى ذرّات، الى آخرهذه الفروض التى تقوم كلها على أساس واحد، وهو أن المـادة موجودة فعلا وليس فى وجودها شك ولا ربب ،

وليس هذا التسليم المطمئن قاصرا على علمي الهندسة والطبيعة إنما هو سمة تراها في العلوم جميعا . خذ مثلا آخر: قانون السببية الذَّى هو من أكثر العلوم بمثابة الأساس مر_ البناء، إذا تحطم الأساس انهار في أثره البناء . ذلك أن العلم يبحث طائفة من الظواهر، فإذا اتفقت كلها على نتيجة واحدة أيقن أن كل ما يطرأ على العالم من ظواهم هـــذه الفصيلة لا بدّ أن تنتهي الى النتيجة نفسها، ما دامت الظروف الملابسة ثابت لم لتغير . فعلم الحيوان مثلاً يقرّر أنالجمل حيوان آكل للعشب، وهو لا يقصر الحكم على الحمال التي تعيش بين ظهرا نينا، والتي يمكن أن تجرى عليها التجرية، بل يسحب حكمه على الماضي، ويصبه على المستقبل، دون أن تساوره خلجة من الشك في صحة هــذا القانون ، وكل وثائقه التي يقدّمها اليك إن طالبته بالدليل هو أنه أقام التجربة على طائفة كبيرة من الجمال فألفاها تأكل العشب ولا تأكل اللحم، وبناء على

قانون السبية لا بدّ أن يكون كل حمــل كذلك بغض النظر عنّ الزمان والمكان !!

سل العلم عن خصائص الماء عبك أنه يتجمد في درجة الصفر ، وهو كذاك بني حكه على قانون السبية ، فما دام الماء الذى وقع تحت نظره يتجمد في درجة الصفر فلا بد أن يصدلُق هذا الحكم على كل ماء في كل زمان وفي كل مكان ... إذن فقانون السبية بديمي عند العلم لا يجوز فيه البحث ، وهو لا يطيق أن يسمع منك أن هذا القانون قد يكون خطأ من أساسه ، ومن الحائز ألا يتسع الى درجة الشمول المطلق ، فهو يلتى بهذه المشكلات المائز ألا يتسع الى درجة الشمول المطلق ، فهو يلتى بهذه المشكلات المائز على عائق الفلسفة تضطلم بها دونه .

رى من حداً كله أن العلوم على اختسلافها تفرض وجود الكون، وتسلم ببعض الأسس تتخذها مبدأ لأبحاثها ، فأما الفلسفة فتنكر هذا التسليم أشد انكار ، وتصرعلى أن تغوص الى أبعد الأغواد، حتى تصل الى جوهر الوجود ، وهى لا تجيز لنفسها أن تركن الى حكم من الأحكام بالف ما بلغ من القوة والذيوع، إلا اذا أيده الدليل القاطع ، بل هى لا تقف عند هذا ، ولكنها أسائل عن سبب الوجود وخَلْقه، وعن الأصل الذى عنه انبعث الكائنات جميعاً، أهو عنصر واحد أم أكثر؟ أهو مادة أم روح

أم شىء يخالف المادة والروح معا؟ وإن كان مادة فكيف انبثق منه الروح، وإن كان روحا فكيف صدرت عنه المادة؟ هو خير أم شر؟ وإن كان خيرا فكيف أنشأ عنه ما نرى في العالم من شرور؟

وخلاصة القول أن الفلسفة تختلف عن العلم فى أنها تنظر إلى العالم كله كوحدة مترابطة متماسكة ، تكون بأسرها موضوع بحثها، أى أنها لاتختص بالدراسة جانبا من الكون دون جانب ، كذلك لا ترضى الفلسفة أن تسلم بصحة مبدأ أو فكرة إلا إذا ثبت لديها ثبوتا لا يدع مجالا للريب والشك ، فهاتان صفتان تستطيع بهما أن تفرق بين الفلسفة والعلم .

ولا بأس من أن نشير إلى صفة ثالثة هي من أخص خصائص الفلسفة ، وأعنى بها «التجريد» أي أنها تحاول ما استطاعت ألا تربط الفكرة المينة بجسم من الأجسام ، بل تريد أن تصل الى الأفكار الخالصة الجردة ، وليس هذا هينا ولا يسيرا عند الكثرة الغالبة من أفراد البشر، لأن الإنسان مفطور بطبيعته أن يأخذ من العالم ما يصله عن طريق الحواس، مم لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئا ، ومتى لو اضطر اضطرارا إلى التفكير فيا لا يحس بإحدى الحواس، فإنه يحاول أن يُعلِيفه

بالصبغة المادية التي يفهمها عقله ، فتراه مثلا يصف الله تعالى. بالنسور ، لكى يقرب الى ذهنه صورة مجردة لا يقوى على فهمها في غير ثوبها المادى ، وباسهى أن الله تعالى ليس نورا - بمعنى. الكلمة المادى - كما أنه ليس حرارة ولا كهرباء .

ولا تألو الفلسفة جهدا فى تحطيم همذه القيود، والارتفاع بالعقل البشرى الى مستوى يستطيع معه أن يسيغ الأفكار المجردة دون أن يلجأ الى الممادة يستمين بها على تصويرما يريد.

ه - أين بدأت الفلسفة:

لعلك الآن في ضموء هذا التعليل الذي تفسد منا به إليك ، تدرك معنا أن همذا الضرب من التفكير، الذي يحاول أن يوحد بين ظواهر الكون المتنافرة ، والذي يرفض التسليم الساذج رفضا تاما ، والذي يسمو بالعقل فوق المستوى المادي مرس حيث أسلوب التفكير وصور الفكر ، نقول لعملك تذهب الى ما ذهبنا اليه من أن هذا التفكير الفلسفي الصحيح ، لم ينشأ ولم ينم إلا عند شعب واحد دون الشعوب القديمة جميعا : هم اليونان القدماء .

إن كانت الفلسفة – كما قال بحسق أفلاطون – تبنى على المعارف العامية الصحيحة، مهما تكن قليلة ضئيلة. فلا شك في أن بلاد اليونان كانت مهدها .

فقد عرفت الصين شيئا كثيرا عن مبادئ الأخلاق العملية التي يستعين بها الناس على معرفة طرق الديش وفن الحياة ، ولكنها لم تنظر الى ظواهر الكون نظرة علمية باحشة ؛ وسادت في فارس أفكار عن الحديد والشر ، ولكنها لم تقباو ز الرغبسة في انتصار الحير على الشر فيا نشب بينهما من عراك ، ولم تكن مُمَّ دراسة عقلية تسير بالفكر نحو العلم الصحيح ، وامتلائت الهنسد بالأساطير الدينية ولم تتناول بالدرس الدقيق ظواهر الكون .

نم كان فى مصرطائفة كبيرة من العقائد تدور حول النفس وما يطرأ على الحياة بعد الموت ، ولكن لم يثبت أن كان لديها من العلوم الإيجابية النظرية شىء كثير ، ولو عرف المصريون كثيرا من علوم الرياضة لما رأينا فى كتب فيثاغورس محاولات أولية الهندسة، مع العلم بأن عهده فى التاريخ جاء بعد اتصال اليونان بالمصريين اتصالا وثيقا واستمدادهم من المصريين بعض معارفهم وحضارتهم ، فليست القواعد العملية التي استعملها المصريون فى أغراضهم كقياس الأرض وبناء الأهرام، هى العلم الدى قصده كو برنيكس، وجاليلو، وكيار، ونيوتن ،

لم تستمد الفلسفة اليونائية فلسفتها من تلك الأمم القديمة ، ولكن خلقها اليونان خلقا) وأنشأوها إنشاء ، فهي وليستهم

وربيبتهم . ويستطيع الباحث أن يرجع بالفلسفة خطوة بعد خطوة حتى يصل الى مهدها فى بلاد اليونان دون أرب يشعر فى خلال البحث بحلقة مفقودة أو غامضة .

ونحن إذا ذكرًا بلاد اليونان في هذا المقام، لا نقصر هذا الاسم على هذه البلاد التي تسمى به اليوم فحسب، إنما نضيف إليها المستممرات اليونانية - وهي في الواقع مهد الفلسفة ، فقد بسط اليونان نفوذهم ونشروا سلطانهم في آسيا الصغرى وجزيرة صلحالة وجنوبي إيطاليا وجزء من شمال أفريقيا ، في تلك المستممرات ولدت الفلسفة وشبت، قبل أن تنتقل إلى أرض اليونان نفسها، حيث وصلت على أيدى الفحول الشلاقة : سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلى درجة عالية من النضوج ،

ومرت الفلسفة عند اليونان في مراحل ثلاث : ما قبسل سقراط وفيها نشأت الفلسفة ؟ ثم من السوفسطائيين إلى آخر عهد أرسطو ، وفيها بلفت الفلسفة اليونانية رشدها ؟ وأخيرا ما بعد أرسطوحتي بدء العصور الوسطى ، وفيها أخذت الفلسفه اليونانية في التدهور ... ولكل مرحلة مر هذه المراحل الثلاث سمات وضاح تظهرها وتعزها ، مسحداتك عنها بعد .

الفضل لأول فلاسه فلا يوني^ن

كان مهد الفلسفة الذى فيه نشأت ، وفى كنفه درجت ، إقليم يونانى فى آسيا الصغرى ، منه مديسة كانت تدعى مَلَطَية (Miletus) ، فيها أضاءت نار الفكر الفلسفى خافسة محصورة أول الأمر، ثم شاء لها القدر أن يمتد نورها ويتوهج ، ويُتَعهد بالنماء، حتى يبلغ شأوا بعيدا .

فى ملطية — فى القرن السابع قبــل ميلاد المسيح — نهض الإنسان فحطم أغلال الضرورة التى كبلته حينا طويلا من الدهـر، وخصص شطرا من حياته فى التفكير الحرّد من كل القيود، فنظر

^(*) يونيا أرأ يونيا (Ionia) إظهر وجزر فى الجانب الغربى من آسيا الصغرى على جور ها إليه المناسبة على بحور ها يجه به كان يسكنها النازحون من «بيلو بونيسيا » 6 وقد سميت يونيا باسم تعبد من القبائل الإغريقية القديمة ، وقام فى هذا الإقليم أثنا عشرة مدينة ، كانت كل مدينة تحكم نفسها حكما مستقلا ديقواطيا ، ولكنها مرتبطة بعضها ببعض المسالح المشتركة والشمائر الدينية ،

ومن أشهرهذه المدنافسوس (Ephesus) التي يقال إنها مدينة أهل الكهث ، وساموس ، رميليتوس (Miletus) وقد عربها العرب إلى طلية - وكان منها الفلاسقة المشهورون : طاليس المطلى ، وأنكسمندر، وأنكسمينس ، فنسب هدا الاتجاء . من القلسفة إلى هذا الإظهر ، وقبل الفلسفة اليوثية والفلاسفة اليوثيون .

إلى هـذه الطبيعة التي يزخر عبابها بالمظاهر المختلفة ، والكاتنات المنتوء، وأخذ يتفكر في خلقها و يحاول تعليلها .

وأول ما استرعى منه النظر واستدعى أعمال الفكر، هذا التغير الدائب الذى يطرأ على الأشياء جميعها ، فها هو ذا كل شى، — كائنة ماكانت مرتبته فى الحياة — يكون بعد أن لم يكن ، ويظل حينا يقصر أو يطول ، ثم ينحل و يتلاشى كأن لم يغن بالأمس ، فأنى جاء وإلى أين ذهب ؟ إنه لم يخلق من العدم ولم يتحدر إلى العدم، بل تكوّن من مادة موجودة فعلا، ثم استحال إلى مادة لا تزال موجودة كذلك، فهما يكن من أمر هذه الأشياء التي تراها في الأرض أو في السهاء، ومهما يكن من ألوانها المختلفة وأشكالها المتباينة، فهى جميعا أجزاء مر مادة بعينها ، يطرأ عليها التغير والتحوّل ، فماذا عسى أن تكون تلك المادة ؟

هذا ســؤال عرضته الطائفة الأولى من الفلاسفة في يونيا ، وحاولوا الإجابة عنه .

إذن فقد فكر الإنسان أول ما فكر، في (المادة) التي يتألف منها الوجود ، وهذا طبيعي معقول ، لأرز عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يفهم أو يسيغ إلا العالم المادى الذي يحيط به ، وهو لا يقوى على التفكير في المسائل العقلية غير المحسة إلا بعد

النضوج ، فليس غريبا أن تبدأ الفلسفة بالنفكير في المادة التي خيــل إليها وقتئذ أن لا وجود لفــيرها، وأن ليس الإنسان نفسه إلا ظاهرة مادية من ظواهرها، ثم تَدُرُجُ صاعدة حتى تصل إلى النفكير المجرّد المطلق عند أفلاطون وأرسطو .

وكان أعلامَ تلك المدرســة اليونية رجال ثلاثة : طاليس ، وأنكسمندر، وأنكسمينس .

طاليس (Thales)

۲۲٤ ق ٠ م -- ٥٥٥ ق ٠ م (تقريا)

أرسل الإنسان بصره إلى الكون يستطلع تلك المادة التي نتكون منها الأشياء جميعا، والتي تربد إليها اله شياء جميعا، وإذا التمس الفكر الإنساني مادة تكون أصلا لكل ما يشمل الوجود من ظواهم، فلن يصادف إلا عددا قليلا من ألوان المادة التي يجوز عقلا أن تكون كذلك، إذ لابد لتلك المادة الأولية المنشودة أن تكون مرنة شديدة المرونة في قابليتها للتشكل في صور مختلفة، وألا تكون محدودة الصفات محصورة الحواص حتى التسعل لكل شيء، أفلا تستطيع أن تحزر ماذا تكون تلك المادة الأولية عند قوم يتاجمون البحر، فترسخ في نفومهم صورته ، ويدوى في أسماعهم هديره كاما أمسى مساء أو أصبح صباح؟ إنها الماء!

فليس عجيبا إذن أن ينهض طاليس، أقل فيلسوف عرفته الدنيا فأجمع على فلسفته المؤرّخون، ويجهر بأن الماء هو قوام الموجودات بأسرها ، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الجسر إلا الاختلاف في كية الماء الذي يتركب منها هذا الشيء أو ذاك. أليس الماء يستحيل إلى صور متنوّعة فيصعد في الفضاء بخارا ، ثم يعود فيهبط فوق الأرض مطرا ، ثم يصيبه برد الشتاء فيكون ثلجا ؟ وإذن فهسو غاز حينا، وسائل حينا، وصلب حينا ، وكل ما يقع في الوجود لا يخرج عن إحدى هذه الصور الثلاث .

كان الماء عند طالبس هو المادة الأولى التي صدرت عنها الكائنات وإليها تعود، وقد ملاً عليه الماء شعاب فكره حتى خيل اليه أن الأرض قرص متجمد، يسبح فوق لجمج مائية ليس الأبعادها نهاية . ويرجح أرسطو أن يكون طالبس قد خلص الى هذه النتيجة لما رأى أن الحياة تدور مع الماء وجودا وعدما ، فتكون الحياة حيث بنعدم .

تلك خلاصة موجزة لرأى طاليس فى نشأة الكون، وقد كان علما بالرياضة ، عالما فى الفلك ، حتى قيـــل إنه تنبأ بكسوف الشمس الذى حدث سنة ٥٨٥ ق.م قبل وقوعه، وقيل أيضا إنه بلم المصريين كيف يقيسون ارتفاع الهرم بواســطة ظله ، و إنه

ابتكر طريقة لمعرفة أبعاد السفن من الشاطئ بالوقوف على تشزعال من الأرض ؛ ولكنه في الفلسفة لم يؤثر عنه إلا هذان المبدآن ؛ الكون يتألف من ماء، والأرض قرص يسبح فوق ماء (٥) المعالم= وإذا كانت هـــذه الفكرة الساذجة هي كل إنتاجه الفلسفي ، فكيف جاز لنا أن تحشره في زمرة الفلاسفة، بل نجع على أنه أبو الفلسفة ومنشَّهُما ؟ ولكنك إن كنت تستطيع أن تنكر عليَّ الفلسفة المسائية خطرها وقدرها ، فلن تسكر على طاليس أنه أوّل إنسان حاول أن يفسر الكون، لا بالأساطير ولا يقوى الآلهـــة المتعدّدة التي اتخذها أسلافه، بل على أساس علمي، وسواء فشلت. محاولته أم لم تفشل، فهي المحاولة الفلسفية الأولى على كل حال . ولمَ تطالب طاليس أن يأتيك بتعليل صحيح للكون ؟ ألا يكفيك أنه أثار المشكلة لخلفه ؟ ألا يكفيك أنه وضع الأساس فحاء مَن. بعده يقيمون البناء عليه ؟ ثم ألا يكفيك أنه طبع الفلسفة طابعًا خاصا ظل يلازمها إلى عهد سقراط ؟ نعم، هو أول من أدرك أن هذه الكاتئات المتباينة لابد أن تكون قد صدرت عن أصل واحد، ثم أخذ يبحث عن ذلك الأصل، فشق بذلك الطريق، وأخذت. الفلسفة تدور حول هذه المشكلة وتجيب عن سؤاله : رأى طاليس (١) يجع المادون على أن طاليس أحد الحكماء السبعة ، وقصة هؤلاء الحكماء لم تنبت تاريخياً ، وهم إن اختلفوا في عدّ السبعة لم يختلفوا في عدّ طاليس أحدهم • أن المساء أصل الوجود، وقال أَنْكُسِمَنْدُر: بل هو مادة لا تحدها معدود، وأعلن انكسِمِينِس أنه الهواء، وذهب الفيثاغوريون إلى أنه المدد، وأجاب هر قليطُس بل هو النار، ورده اميذوقليس إلى عناصر أربعسة، وقال ديمقريطُس: إنه ذرات ... وهكذا لبث الفلاسفة يمتفون أثر زعيمهم طاليس في جوهر البحث وأساسه، وإذن فطاليس هو الذي صبغ الفلسفة في قبل سقراط بتك الصبغة المادية التي عرفت بها، وحسبه ذلك خطرا،

أَنَّكُسِمُنْدُر (Anaxemander) ۱۱۱ ق م – ۷۱ ه ق م م (تغریب)

كلا! لا يمكن أس يكون الماء أصلا للوجود، فهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكل ، فهو ذو صفات معروفة معينة تستطيع أن تميزه بها عن المواد الأخرى ، ومعنى ذلك أن ثمت صفات تناقض صفات الماء، (لأنك لا تدرك الصفة إلا إذا أدركت نقيضها ، فلا تفهم الحوارة إلا اذا أقترنت في ذهنك بالبرودة ، فاذا أنعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الحصائص والصفات) ، ومادام الأمركذلك، فلا يعقل أن تكون المخلوقات يحيما على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة

معينة معروفة ، إنما أصل الكون مادة لا شكل لها، ولا نهاية ولا حدود ، وهذه وعلام الكون مادة لا شكل لها، ولا نهاية ولا حدود ، وهذه وعدة المعربة المستناهة المنتها متنه المتناهة المنتهاء المنتهاء المنتهاء المنتها المنتها المنتها الملاسسة اليونية، والذي يقال عنه إنه كان تلميذا لطاليس لأنه عاصره وعاش معه في مَلَطْية، وكان واسع العلم بالجغرافيا والفلك ، ور بماكان أول فيلسوف وكان واسع العلم بالجغرافيا والفلك ، ور بماكان أول فيلسوف أشرنا اليه مردود عليه، لأنه لا يمكن كذلك أن تنشأ الأشياء كلها ولها هذه الصفات المختلفة من مادة لا شكل لها ، وإلا فن أين جاءت صفات الحديد والنعاس والخشب وما إلى ذلك وهي عنلفة كل الاختلاف مع أنها اشتقت جميما من مادة واحدة لا تمزها صفات كا يقول ؟

كذلك لم يستطع أنكسمند أن يوضح فى جلاء كيف تكون العالم — أو العموالم المتعددة كما كان يعتقلد — من تلك المادة التي يحتشا عنها، وكل ما تظفر به منه شرح غامض لا تكاد نتبين منه صورة جلية ، ولكنه قدم لنا رأيا فى نشأة الحياة وتطورها فوق الأرض لعله قريب جدا مما وصل إليه العلم الحديث فى أواخر القرن الماضى ، فقد كان يرى أن الأرض كانت سائلا . وفى خلال ذلك كانت تنصب مم

فوق الأرض حرارة لافحة تبخّر من سائلها بخارا يتصاعد ويكون طبقات الهواء ، فهذه الحرارة عند ما التقت ببرودة الأرض كونت الكائنات الحية ، وقد كانت تلك الكائنات أول أمرها منحطة ، ثم سارت في طريق التطور إلى درجات أعلى فأعلى بما فطر فيها من دافع غريزى يدفعها إلى الملاءمة بين أنفسها والبيئة الخارجية ، إذن فقد كان الانسان في أول مراحل حياته سمكة تعيش في الماء ، فلما انحسر الماء بفعل التبخر اضطرت الأسماك المختلفة إلى الملاءمة بينها و بين البيئة ، فانقلبت زعانفها على من الزمان أعضاء صالحة الحركة على الأرض اليابسة ، وهي ما ترى من أرجل وأيد ، ولعلك مدرك في سهولة ما بين هذا الرأى ونظرية والدون من شبه ، ويَدَعَا لا بالمنظرية ما بين هذا المراكب منظرية المنظرية ما بين هذا المراكب منطور عا فرسماك الرأى ونظرية وتعرف المراكب منظرية المنطق المنطقة المنط

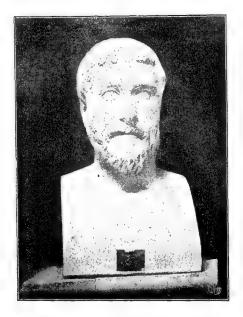
اتَّكْسِمِينِسَ (Anaximenes) اتَّكْسِمِينِسَ (Anaximenes) مده قَ مَ (تقريباً)

إذا كان الماء الذى فرضه طاليس أصلا للكون لم يصادف من العقل اطمئنانا ، لأنه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره ، وإذا كانت مادة أنكُسِمَنْدَرُ التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد، فقد نهض أنكسيميس وإخار مادة ثالثة فيها الشمول الذى ينقص المناء ، وفيها الصفات التي تعوز مادة

أَنَّ شِيمِنْدُرْ : ألا وهي الهواء ، فهو ذو صفات معروفة لا تنكر ، وهو في نفس الوقت يشيع في كل أنحاء الوجود، ينلف الأرض ويملاً في نظره جوانب السهاء ، بل ويتغلغل في الأشياء والأحياء مهما دقت ، أليست الحياة في صميمها أنفاسا من الهواء تتردد في الصدر شهيقا و زفيرا ؟ إذن فهو الجوهر الأول الذي صدرت عنمه جميع الكائنات ، يتكاثف حينا فيكون شيئا ، ويتخلخل حينا فيكون شيئا آخر ، والهواء إذا أممن في تخلخله انقلب نارا ، في التكاثف انقلب سحابا، ثم أنزل السماب ماء ، ثم تجد الماء في التكاثف انقلب سحابا، ثم أنزل السماب ماء ، ثم تجد الماء فاذا هو تربة وصخور ، هذا وليست الأرض إلا قرصا مسطوحا يسبح في الهواء ،

وقد يظن الباحث للوهلة الأولى أن أَنكسمينس قد انحط بالفلسفة عن المستوى الذي كان قد بلغه أَنكسمْنلَدُ ، ذلك لأنه عاد إلى موقف طاليس، يفرضه أن العنصر الأول الذي نشأ منه الكون كان مادة معينة محدودة ، ولكن مهما قيل في هذا فلا شك في أن أَنكسمينس قد تقدم بالفلسفة خطوة إلى الأمام بعد أَنكسمندر ، إذ كان هذا الأخير مهوشا غامضا حين أراد أن سين كيف تُحْرج المادة التي لا شكل لها هذه الأشياء التي

نراها . أما أنَّكسمينس فيعلل تنوع الأشياء بالتخلخل والتكاثف، ولو أنا أخذنا بنظرية هؤلاء الفلاسفة القدماء من أن أنواع المادة على تمددها واختلاف ألوانها إنما نشأت في الأصل من نوع واحد لاعترضتنا مشكلة عسيرة ، هي هــذا الاختلاف الذي نراه مكوِّية حقيقة من هـواء، فيم نعلل لونهـا وسائر صفاتهـا ؟ إما أن تكون هذه الصفات موجودة في أول الأمر في المادة الأصلية أولًا ، فإن كانت موجودة فيهما نتج أن المهادة الأولى لم تكن مادة واحدة متجانسة كالهواء، ولا بد أنها كانت مزيجا من أنواع مختلفة من المادة ، وإن كانت غير موجودة فيها فكيف نشأت للأشياء خواصها ؟ كيف تخرج من الهـواء تلك الصفات إلتي نراها في الأشياء مع أنها ليست فيه؟ العل أيسر سبيل للتخلص من هـذه المشكلة هي أن نبني الكيف على أساس الكم، فنعلل الأول بالشاني ، بمعنى أن صفة الشيء نتيجة كمية المادة التي تشغل الحيز، وذلك ما قصد إليه أنكسمينس بالتخاخل والتكاثف.



فيثاغورس

الفيرالثاني

(The Pythagoreans) الفيثاغور يون

أطلق عليهم هدذا الإسم نسبة إلى زعيمهم فيناغورس (Pythagoras) وهو شخصسية قوية رائمة تستوقف النظريين صفحات التاريخ ، ولكنها مبهمة غامضة ، لا تكاد تستبين العين قسهاتها في وضوح وجلاء ، فكأنما هو عملاق يروح ويغدو وراء ستار ، فلا يرى منه الرائي إلا ظلَّا هائلا يتردّد في جيئة وذهاب، وإنما طمست معالمه لاختلاف الرواية في ترجمته اختلافا واسعا ، ولي شاع عنه من الأساطير والقصص ، فبين أيدينا تراجم ثلاث كتبت عنه بعد موته بمثات السنين ، فانتحات له مر الأخبار والمعجزات ما شاء وَهُمُ كاتبيها ، حتى أصبح فيناغورس أقرب الى أطال الحيال منه الى أشخاص التاريخ ،

ومهما یکن من أمر هـذا الخلاف فی ترجمة حیاته ، فقـد استطاع المؤرخون أن یستخرجوا من أشتات الروایات طائفة من الحقائق الصحیحة . ولد فیثاغورس بین ستی ۸۰ و ۷۰ ق ۲۰ فی مغربرة و ساموس سحیت درج فی طفولته وشـبابه ، ثم هاجر

^{· (}١) مماها الشهرستاني «سأميا» وابن أبي أصيبة « سأموس » •

منها الى كروتونا (Crotona) فى جنوبى إيطاليا ، ويقال إنه عرج على مصر و بعض بلاد الشرق فطاف فى أرجائها قبل أن يلتى عصا تسياره فى كروتونا ولم يكد يستقر فيها حتى أنشأ الجمعية الفيثاغورية ، وظل على رأسها يقودها و يدبر أمرها بقية حياته ، ولم تكن تلك الجمعية فى أقل أمرها مدرسة فلسفية ، بل كانت جمعية تدعو الى الى الإصلاح الدينى ومكارم الأخلاق ، وطهارة النفس مرلوب والدنس ، وكان أعضاؤها يرتدون لباسا أبيض شعارا لهم ، قد آثروا فى عيشهم الخشونة والتقشف ، لأن الجسم لم يكن فى رأيهم الاسجنا حبس فيه الروح ، فينبنى أن نحظم من قبوده وأغلاله ما وسعنا التحطيم ، ولا بد لن أن نسلك بنفوسنا كل سبيل لم تخليصها من سجنها على ألا يكون الانتمار سبيلا مشروعا والإنسان ملك نقه " .

ولعل ما حدا بفيتاغورس الى إنشاء هذه الجعية رغبة قديمة كان يطمع الى تحقيقها منذ شبابه ، ذلك أن طاغية جبارا يدعى و بوليكراتس المكان يحكم ساموس وطن فيتاغورس ، وكان يسوم أهمله الذل والعذاب ، فكان ذلك حافزا لفيتاغورس في مستهل حياته على التفكير في النظم الاجتاعية القائمة ، ومن أى نواحيها أصيبت بالفساد، فلما اكتمل فضويه العقلي، وكتبت له الزعامة

الفكرية وهو فى كرتونا أراد إن يكون جماعة مثالية ، تحقق المشل الأعلى الذى ينشده ، فوثّق بين أعضائها برياط الأخاء ، ودعاهم أن يسلكوا فى الحياة صراطا مستقيا يلترمونه مهما كلفهم ذلك من عناء .

ولم تكن هذه الجماعة سياسية بالمعنى الذى نفهمه اليوم ، ولكن سرعان ما اصطدمت شعائرهم ونظمهم بالسياسة ، لأنهم أرادوا أن ينشروا مبادئهم ويفرضوا تعاليم على أهل و كروتونا فتتج عن ذلك اضطهاد الحكومة للفيثاغوريين ، فأحرقت مكان اجتماعهم، وفرقت شملهم ، وقتلت بعضهم وشردت آخرين، غير أن الجاعة استردت قوتها بعد ، واسمرت في عملها ، ولكن لم يسمع عها شيء يستحق الذكر بعد القرن الحامس قبل الميلاد .

كانت الجمعية الفيثاغورية ذات نزعة صوفية غامضة، وهمنا ما جعل الناس يحوكون حولها الأساطير، كاكانت لهم نزعة علمية وفينية تستحق التقدير، فرقوا الصناعات والفنون والرياضة البدنية، والموسيق، والطب، والعلوم الرياضية، حتى رووا أن فيناغورس ايتكر ٤٧ تظرية من نظريات أوقيدس (Euclid) ، وحتى يرى بعضهم أن الجنوء الأول من كتاب أوقيدس من ابتكار فيناغورس ،

اتصلت تلك الطائفية الفيثاغورية بمذهب ينتمي إلى شاعر قديم يدعى أورفيوس (Orpheus)، قيل فيما روىعنه من الأساطير إنه استطاع أن يحرك الجماد بقوّة أشعاره وسحر غنائه، فاستمدوا منه كثيرا من الموسيق وأصولها، كما أخذوا عنه القول بتناسخ الأرواح من بدنُ الى بدن ، ومن إنسان الى إنسان أو حيوان ، ثم اقتفوا أثره في حياة الزهد والتقشف وضرورة تطهير النفس وخلاصها بم يدنسها من آثام الجسم ، ولكن الفيثاغوريين ســلكوا الى طهارة النفس سبيلا قد تبدو عجيبة أوّل الأمر ، وقد يظهر عليها أنها لايربطها بالغرض الذي يرمون اليه علاقة أوصلة ، ولكنها في الواقع سبيل مؤدية الى الغاية المقصودة . فقد رأوا أن تطهير النقس من أدران الحسد لاتكون إلا بالتفكير في الفلسفة والعلوم ، لأنهما مظهران للنشاط العقلي والروحي ، كما أن تعشقهما يؤدي الى إهمال الجسد ولذائذه ومن هنا أخذت تصطبغ تلك الجمعية الدينية الخلقية بالصبغة الفلسفية. واستحقوا من أجلها أن يكونوا فصولا في تاريخ الفلسفة ، وينتجوا رأيا في مادة الكون هو في الواقسع استمرار لما سبقهم من الآراء ، ولكنه مع ذلك خطوة خطتها الفلسفة الى الأمام، إذ نامح فيه انتقالا من المادية اليونية الى محاولة التفكير المجرّد الذي لا يقوم على الحس والمسادة .

ويجب أن ننبه هنا الى شيء هام ، وهو أنا اذا قلنا الفلسفة

الفيثاغورية فليس معنى ذلك أرب كل ما فيها من آراء قال بها فيثاغورس نفسه ، وإنما قالت بها جمعيته ، إذ لم يتسنّ العلم بمــا كان من فيثاغورس نفسه وماكان من تلاميذه .

قال الفيثاغوريون : « إن سبيل معرفة الأشياء أوصافها » ، ولكن أكثر الأوصاف ليست عامة في الأشياء ، فهذه ورقة خضراء، ولكن ليس كل الورق أخضر، بل بعض الأشياء لا لون له، وهذا الشيء حلو، ولكن ليس كل شيء حلوا، وهكذا الشأن في المشمومات والمسموعات والمرثيات وغيرها؛ إنما هناك صفة واحدة عامة في كل شيء هو العــدد، فكل شيء جسياني أو غير جساني له صفة العدد، وبعبارة أخرى لا يمتاز شيء عن شيء إلا بالعدد ، فالعمدد هو جوهر الوجود وحقيقتمه . هكذا ارتأى الفيثاغوريون، ولهم في ذلك منطق مستقيم الى حدّ ما، لأنك إن أنعمت النظر في الأشياء جميعا وجدتها نتميز عن بعضها بصفات معينة ، فللوردة مثلا خواص تعرف بهــا، وللنار خواص بعينها وهكذا قل في كل شيء، ولكن تلك الصفات أعراض قد تكون وقد لا تكون، أى أنك تستطيع أن لتخيــل في غير عسركونا يخلو من اللون والطعم والرائحة ، ولكن ثمت حقيقة لا يمكن أن نتخيل الأشياء بدونها، وهي العدد . خذ مثلا عشر برتقالات، فلا يشق طلك أن نتصور لونها أحمر أو أخضر أو بلا لون، ولا يشق عليك أن نتصورها حلوة أو مرة أو ملحة أو بلا طعم، و إذن فهما الصفات ليست جوهرا يدوم ما دامت البرتقالات، ولحكنه يستحيل عليك أن نتصورها غير قابلة للعمدد . وعلى ذلك تكون قابلة العدد صفة لازمة لا تزول إلا بزوال الأشياء نفسها .

فكر فى كل شيء ترالعدد له أساسا ، فنسبة الأشياء بعضها الى بعض عبارة عن عدد ، فإن قلت إن هذه الشجرة أطول من تلك كان معنى ذلك أن الوحدات الطولية فى الشجرة الأولى أكثر عددا من وحدات الشجرة الثانية ؛ وهذا النظام الذى يشمل الكون هو فى حقيقته عدد أيضا ، لأنك حين تقول إن صفوف الجند مرتبة منظمة ، فإنما تعنى بقولك أن الجنود على أبعاد متساوية ، يفصل كل جندى عن الآخر عدد من الوحدات القيامية مساوللذى يليمه وهكذا ، ثم استمع الى نفات الموسيق وفكر فى أمرها تجدها عددا كذلك ، لأنها ليست فى الواقع إلا موجات صوتية واهتزازات وترية تقاس بوحدات معروفة فى علم الصوت ، ويقارن بعضها ببعض بعدد تلك الوحدات .

لم تتردّد المدرسة الفيثاغورية بعد ذلك في اعتبار العدد أساسا الكون وأصدلا لمادته ، فكل ما تقع عليــه عيناك مركب من

أعداد ، أي أن العدد هنا كالماء عند طاليس والهواء عند آنَكْسِمِينْسُ ، فهـذه الأرض وذلك القمر والهواء والمـاء والقلم والمحبرة وما اليها مصنوعة من أعداد ، ولعل ما دفع الفيثاغوريين الى هذا الرأى العجيب خلطهم بين وحدة الحساب ووحدة الهندسة واعتبارهما شــيئا واحدا ، فنحن اليوم نفرق بين الواحد الحسابي الذي هو وحدة العدد والنقطة التي هي وحدة الهندسة ، فالمائة من الكتب مثلا مكونة من آحاد ولكل واحد منها وجود حقيقي، أما الخط المستقم فكتون من نقط وليس للنقطة وجود حقيقي بل هي مفروضة فقط . ولكن الفيثاغوريين ظنوا أقلا أن الواحد والنقطة شيء وأحد، ثم رتبوا علىذلك الظن كلهذه النتائج الغريبة. فبناء على نظريتهم هذه يكون الخط المستقيم مكوّنا من نقط معلوم عددها (كما أن العدد مكوّن من آحاد معلوم عددها)، ولماكان السطح عبارة عن خطوط مستقيمة متجاورة ، والجم عبارة عن سطوح متلاصقة ، إذن فكل كلة مادية ذات حجم هي عبارة عن مجموعة من النقط يمكن حسابها، وبعبـاره أخرى هي مجموعة من الآحاد، أي أنها مركبة من الأعداد .

 ⁽١) مما لاحظه بعضهم أن كلة (Figure) في اللغة الانجليزية معناها شكل أوعده وأن كلة « صفر » في اللغة العربية تدل على الخلاء أو انعدام العدد .
 وفي هذا ما يدل على ما كان من خلط بين المعنين .

وقد نقدهم الفلاسفة بعدُ نقدا شديدا أدّى الفيثاغوريين الى تعديل بعض آرائهم .

فالأعداد إذن عندهم مادة الكون مهما اختلفت أشياؤه وصوره ، ولماكانت الأعداد كلها متفرعة عن الواحد لأنها مهما بلغت من الكثرة فهى واحد متكرر، كان الواحد أصل الوجود عنه نشأ وتكون .

ولكن الأعداد تنقسم الى فردية وزوجية، وهذا علة انشطار الكون الى محدود ، والزوجى الكحدود، والزوجى المحدود، ولكن كيف ارتبط الفردى باللامحدود والزوجى بالمحدود؟ على نظر وغموض .

وقد وضعوا قائمة بعشر أضداد هي عماد الكون وهي :

(١) الفردى والزوجى . (٢) المحدود واللامحدود . (٣) الواحد
والكثير . (٤) اليميز واليسار . (۵) الذكر والأثنى .

(٦) المستقيم والمعوج . (٧) السكون والحركة . (٨) النور
والظلمة . (٩) الحير والشر . (١٠) المربع والمستطيل .

وقد غلوا فى نظرياتهم العددية حتى خرجوا بها عن المعقول، وأبعدوا فى الوهم والحيال، فيقولون ــمثلا ـــ ١ نقطة و ٧ خط و٣ سطح و ٤ صلب جامد و ٥ صفات طبيعية و ٣ حياة ونشاط. و ٧ عقل وصحة وحب وحكة . وهذا لا يعقل إلا أن يكون رمزا، وقد اشتهروا بالرمز حتى فى أقوالهم الحكية .

ويقدّسون عدد ١٠ لأنه مجموع الأرقام الأربعـــة الأولى : ١ + ٢ + ٣ + ٤ ، ويحلفون به ويضــعونه فى صورة الهرم هكذا : وهذاكما ترى إغراق فى الوهم .

و يطبقون المعنويات على نظريتهم فى العدد، فيقولون مثلا: إن العدل هو رد المثل الى مثله ، فاذا أساء أحد الى إنسان أنزل به مثل ما أساء ؛ وشطحوا فى ذلك فحلوا العسدالة عددا مربعا، لأنه حاصل ضرب عددين متساويين : واختاروا لذلك عدد أربعة، لأنه يساوى ٢ × ٢

وهكذا ذهبت المدرسة الفيثاغورية الى أن جوهر الكون أعداد رياضية تتركز كلها فى الواحد، وأنت ترى من ذلك أنهم خطوا بالفلسفة خطوة جديدة نحو التفكير المجرد، فبدأت الفلسفة

⁽۱) ردى ابن أن أصيبة بحق أن فينا غورس كان يرمز حكته ويســـــرها، فن ألفاؤه « لا تعتد فى الميزان » أى اجتنب الافراط، و « لا تحرك النار بالسكين لأنها قد حيت فيـــه مرة » أى اجتنب الكلام المحرض الفضـــوب، و « لا تضع تمـــائيل الملاتكة على فصوص الحواتم » أى لا تجهر بديا ننك وأسرار العلوم الالهية عند الجهال الخ. ه

منذ ذلك الحين لتحلل بعض الشيء من تلك النزعة الطبيعية (الفيزيقية) التي سادت عند فلاسفة يونيا لتستقبل صبغة جديدة ... هي صبغة الفلسفة في أصح معانيها ... أعنى التفكير المحض فيما ... وراء الطبيعة وظواهرها ، ولئن كان مجهود المدرسة الفيثاغورية في ذلك الانتقال ضئيلا مملوءا بالأوهام فإن الفلسفة مدينة لهم بالمحاولة الأولى في ذلك على كل حال .

وللفيثاغوريين آراء فلكية قيمة ، منها : نقضهم للفكة السائدة في ذلك الحين من أن الأرض مركز الكون ، إذ قرووا أن الأرض كوكب من الكواكب التي تدور حول النار المركزية ، وليست هذه النار المركزية هي الشمس، لأن الشمس نفسها تدور حولها ؛ وقد كانوا بذلك أقل من اتجه بالنظر الفلكي هذا الاتجاه الصحيح ، الذي أدركه كو برنيكس وسار به نحو الدقة العلمية شوطا بعيدا .

الفصِّل الثَّالثِ الأيليون

مدأت الفلسفة في بونيا _ كا رأت _ طبعية مادية ، لا ترى إلا أجساما يطرأ علمها الكون والتحوّل والفناء، ولتعاورها الحبركة والسكون ، وانتقلت الفلسفة إلى جماعة الفيثاغوريين ٤ فانتقلوا بها من تلك المرحلة المادية التي اعتمدت في الوصول الى حقيقة الكون على الحواس وحدها وما تنقيله إلى الذهن من صمور ، الى مرحلة لا تقتصر على الحس والمادة ، بل تعدوهما الى الفكر المحرد، ولكن دفعسة الفيثاغوريين لهـ أ في هذه السبيل كانت ضعفة محدودة ، إلى أن أتبعت لها هذه المدرسة الحدمدة التي قامت في إياب (Elea) ، فدفعتها إلى الأمام دفعة قوية ، وظفرت الفلسفة على أيديهم بقبس من الحقيقة المنشودة ، وهل الفلسفة منذ أقرل عهدها بالحياة ختى اليوم إلا مجهود واحدمتصل الحلقات مرتبط المراحل ، الكشف عن الحقيقة التي تتحرُّد من سترها شيئا فشيئا ؟ ولر . يزال الإنسان يواصل عناء البحث

⁽١) الفلسفة الأبليةنسسية ال إيليا (Blea) وهي مستحمرة يونانيسة كانت في جنوبي إيطاليا ، وقد أزهرت من سنة ٥٧٠ ــــ ٥٥٠ ق . م .

والتفكير، ولن تزال الحقيقة تبرز وتبــدو وتزداد فى الذهن جلاء ووضـــوحا .

اِکْرِنُوفَئِس (Xenophanes)

ولد في كُولُوفُون من أعمال يونيا ، وقضى الشطر الأعظم من حياته ضاربا في مناكب الأرض ، يطوف المدن وينشد فيها الشعر والغناء في المحافل والأعياد ، ولم يزل يجول ويطوف وينشد ويغنى حتى نيف على التسعين ، ولا يقطع التاريخ إن كان ذهب الى إيليا أو لا ، ولكن أخذ عنه - من غير شك - رأس هذه المدرسة وهو « بارمنيدس » بعض آرائه ، فن أجل ذلك عد من المدرسة الإيلية .

أخذ اكزنوفلس ينتقل من بلد الى بلد، يروى للناس قصائده الرائعة، في الرئاء تارة وفي الهجاء طورا، ولكنه بث في ثنايا أشعاره آراء في الدين والفلسفة، جاءت متناثرة كأنما هي عرض غير مقصود، وهو بالإصلاح الديني أشد صلة منه بالفلسفة، فقد هاجم اليونان في دينهم هجوما عنيفا زعزع العقائد وزلزل الآخة التي اتخذها اليونان، والتي صوروها في الأساطير والأشعار القديمة في صورة المشر، فهي تمكر وتخدع وتسرق، وتنضب

وترضى، وتبغض وتحب، فأخذ إكزنوننس يستخر من هؤلاء الذين استباحت عقولهم أن تسيغ آلهة تولد وتموت وتضطرب مع البشر فيما يضطربون فيه، وينحو باللائمة المرة على «هومر» و «هنريود» اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للأكمة . كلا ! إنما رب الكون إله واحد ، لأن الكمال لا يتعدّد، وهو لا يشبه البشر في الصــورة أو في نوع التفكير، فهــو «كله عين وكله أذن وكله عقل » وهو إذا فكر في الأشياء لا يلقي في التفكير مشقة ولا عناء، لأن التفكير يصدر منه كما يُصدر الضوء عن الشمس، ولكمًا إذا اتهمنا الإنسان بأنه يصورالله على صورته هو لا على حقيقته كما هي، فسنسائل أنفسنا: وكيف السبيل إلى معرفة الحقيقة المطلقة مجردة عن فكر الإنسان، وهنا يجيب إكزنوفنس نفسه فيقول : « لم تر الدنيا ولن ترى الى الأبد رجلا يستطيع أن يعرف الإله مصرفة صحيحة دقيقة ... وحتى لو شاءت المصادفة لإنسان أن يقول في الله الحق كاملا . فهو نفسه لن يعرف أنه يقول الحق » .

⁽¹⁾ وبما خلف لنا الدهر من آثاره هــذه المدارات : «... ولكن الإنسان الفاقى يظن أن الآلهة تولدكما يولد و تدرك بحواسها كما يدرك هو بحواسه > و ينيعث منها العسوت ، ولها مثل ماله من أعضاء ... نهم ، ولو كان للميسل أو الديران أو الأسد أيد تستطيع أن ترسم بها كما يفعل الإنسان لصرّوت الحيل الألهة في صورة الحيل ، والثيران في صورة المتورة فكل منها يتصوّر الآلهة في أجسام كأجسامها .. كذلك الأثير بيون يخلفون المتهم صودا فطس الأتوف ، والتراقبون يخلفون على الآلهة شهرا أحمر وعيونا زرقا » .

ولم يعتقد إكزنوفنس أن السالم شيء والله شيء آخر، يحكمه وهو منفصل عنسه كما يحكم القائد جنوده، بل الله والعالم حقيقة واحدة، و إذن فقدكان مذهبه أقرب شيء الى الحلول .

من ذلك ترى أن إكرنوفنس كان متما للفيثاغوريين، فلم يعد واحدهم الحسابى يقنعـه ويرضيه ، بل الواحد عنــده هو الكون بأسره لا يعتريه تغير ولا تبــدل ولا فناء، هذا الكون بل هذا الإله لا يتعدد، وقد جاء بعده « بارمنيدس » و بنى الفلسفة الإيلية على هذا الأساس، كما سترى بعد قليل .

وقد رأى «إكرنوفنس» في العالم رأيا تحب أن نوجره قبسل أن نطوى عنه الحديث، فقد صادفته في أتحاء الأرض التي جاس خلالها قواقع وأصداف وآثار لأسماك ، فأيقن أن هذا اليابس قد خرج من البحر أولا وسيغوص في البحر مرة ثانية ، و بذلك يتمحى البشر من الوجود يولكن الأرض ستعود فتيقع مرة ثانية ، وسيدأ الإنسان سيرته الأولى، ثم تفوص الأرض ويتمحى الإنسان، فرها دواليك ، فأما الشمس والنجوم التي تراها سابحة في الفضاء فقطع من البخار المشتمل ، ولا تدور الشمس حول الأرض ، بل فقطع من البخار المشتمل ، ولا تدور الشمس حول الأرض ، بل تمضى في خط بسستقم ، حتى إذا داهما الليل اختفت في الأفق البعيد الى غير رجعة ، ثم تولد في عالم النيب شمس بجديدة تشوق

علينا فى الصباح، وهكذا تطلع على الناس فى كل يوم شمس تنشأ أثناء الليل من بخار الماء ... ومهما سخرنا اليـوم من ذلك الرأى الساذج، فقد كان له أثر قوى في هدم عقائد اليونان الباطلة، وكان نقضها غرضا يمل على اكزنوفنس كل أفكاره ، فقـد أراد بهـذا الرأى الذى قد نهزأ منه أن يقنع الناس أن هذه الشمس وما إليها مهما بلغت من القـوة لا يجوز أن ينزلها الإنسان منزلة العبادة والتقديس لأنها تزول وتفنى .

پارمنیدس (Parmenides)

ولد فى إيليا سنة ١٤ ق ، م ، ولم يكد يبلغ حد النصور حقى أجال النظر فى جوانب الكون، يتفكر فى خلق السهاء والأرض وما بينهما، يلتمس لهذه الأشياء المتنافرة فى ظاهرها علة جامعة، وأصلا شاملا، فرأى الأشياء قلبًا حوَّلا، لا يكاد شىء منها يستقر على حال لحظة واحدة، فهو فى غد غيره اليوم، بل قد يكون مل، ناظريك الآن ويفنى غدا، فهذا الرجل الذى تراه أمامك ولاتشك فى وجوده، سيزول وينمحى بعد حين، ويصبح كأن لم يكن، فأنت على حق إن قلت إنه موجود، وأنت على حق إن قلت إنه غير موجود، لأن الوجود وعدم الوجود يتعاورانه فهو هدذا وهو غير موجود، وقل مثل ذلك فى كل شىء . وقف بارمنيدس وسط هذا ذلك، وقل مثل ذلك فى كل شىء . وقف بارمنيدس وسط هذا

العباب الزاخر من الأشياء، ينشد الحقيقة الدائمة الثابتة الخالدة، التي لا ينتابها تغير ولا فناء . نظر إلى الأشياء فأدرك أنه إنما يحس منها صفاتها، وهذه الصفات متغيرة فانيــة ، إلا شيئا وإحدا ثابتا هو الوجود (Being) ، فصفة الوجود هي جوهر الكون، هي أصل الكائنات جميعًا ، بل هي وحدها الحقيقة وكل ما عداها وهم خادع . وهو إذا ذكر الوجود فلا يدخل في حسابه الأشمياء التي تقع تحت الحس، لأنها فانيــة، وإذن فهي لا تســتقيم مع خلود الوجود، إنما يعني وجودا – أي كينونة – لا يتغير ولا يصبر، ولا ينشأ ولا يفني ، وليس له ماض ولا حاضر ولا مستقبل . بل هو يمتد حتى يستوعب الأبد والأزل دون أن يعسرف معنى الزمن لأن الزمن تغير وتحول - والوجود وحدة لا تنقسم ولا نتجزأ، ولا تطرأ عليها الحركة والاضطراب —لأنهما صورة للتحؤل وليس التحوّل من صفاته ــ وليست للوجود صفات إلا صفة واحدة هي الوجود .

ذلك — من غير شك — تجريد فى الفكر لم تعهده الفلسفة من قبل ، فهو لم يلتمس علة الكون فى ماء ولا هواء ممسا يرى بالعين ويحس باليد، ولم يلتمسه فى العسد الذى يتصل بالأشياء المحسة صلة وثيقة ، بل أنكر الأشياء جميعا واعتبرها فى حكم العدم واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس ، بل بالعقل المجرد الخالص، أعنى بها الكينونة – أى الوجود – ولكن الطفرة متعذرة مستحيلة، فلم يستطع بارمنيدس أن يثبت على تجريده الفكرى إلى النهاية، بل انكفأ راجعا إلى المادة، يلتمس عندها القالب الذى يصب فيه فكرته، فحقيقة الكون وجود مطلق غير مقيد، ولكنه يشغل حيزا من مكان، وهو كرى في شكله!! والحيز والشكل من صفات المادة التي تلازمها وتميزها ،

من أجل هـ ذا اختلف المؤرخون فى النظر إلى بارمنيدس ، ففريق يضعه فى طليعة القائاين بالمذهب العقلى (Idealism) لأنه أنكر الأشياء ولم يحسب لها حسابا باعتبارها صورا زائفة باطلة ، توهمنا بها الحواس الخادعة ، أى أنه لا يؤمن بالحواس ، و يرفض ما تقدمه إليه من صور رفضا قاطعا ، ولا يركن إلا للعقل وحده يستوحيه و يستهديه فى سبيله إلى الحق الخالد ، وفريق آخر يصر على حشره فى زمرة الطائفة المادية الطبيعية الحسية ، التي ترى من الكون مادة تدرك بالحس ، ألم يصور لنفسه الكون كريا تحده الحدود و يشغل المكان؟ وهل يكون ذلك إلا مادة ؟

وقد بق هذان الشطران المتناقضان عند « بارمنيدس » دون أن يؤلف بينهما ، بل دون أن يدرك تناقضا بينهما . فأما خلفاؤه - امبذوقليس وديمقريطس - فقد تناولا الشطر المادى وأقاما على أساسه فلسفتيهما، فان كان الوجود لا يطرأ عليه الكون والفساد، والوجود قوامه المسادة في رأيهما، إذرن فالمسادة لا تستحدث ولا تفنى ، وأما ما نرى من حدوث الأجسام وفنائها، فهسو تجمع الذرات المسادية أو تفرقها؛ أما جوهرها وحقيقتها فأزلى أبدى.

ويق الشـطر العقلى المجرد من فلسفة بارمنيدس لا تمتد إليه يد البحث حتى أدركه أفلاطورــــ فهذبه وسما به إلى مستوى التجريد الحالص .

وأنت ترى منذلك فى وضوح أن بارمنيدس كان حلقة الاتصال بين مرحلة طبيعية حسية سبقته ، ومرحلة عقلية ستجئ من بعده.

زِینُ۔و (Zeno)

ولد فى إيليا نحوسنة ٤٨٩ ق. م، اتنهت به الدراسة والبحث إلى أن يذهب مع بارمنيدس فيا ذهب إليه، وأخذ يكتب فصولا لا يضيف فيها إلى الفلسفة جديدا، بل يؤيد بها رأى سالفه .

فهويرى ما ارتآه بارمنيدس فى نظرية «الوجود» وفى أن عالم الحس وهم باطل، يعتريه التغير والزوال، مع أن الجقيقة الخالدة لا تتغير ولا تزول، ولكن لم يرد أن يسوق الفكرة ليفرضها عليك فرضا، لا يستند إلى الحجة المقنعة والدليل المبير ، بل يسلك بك طريقا مستقيمة ، إلا تكن مؤدية إلى غاية من اليقين الثابت فهى تلق فى ففسك الحيرة، وتبعثك على التفكير .

انظر إلى العالم الحسى ، أعنى عالم الأشياء: الأرض والسهاء وما يحويان من الجوامد والأحياء تلاحظ فيه خاصتين واضحتين: فهو متغير متحول ، وهو كثرة من الأفراد والأنواع والأجناس ، ونحن إنما نزع الك ألن حقيقة الكون لا تعسرف ذلك التغير والتحوّل ولا هذه الكثرة المتنافرة، فهى ثابتة على صورة واحدة ، وهي شيء واحد لا كثرة فيه ، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن جوهم الكون حقيقة لا يتحرّك ولا يتعدد با فاما الحركة التي نراها تطرأ على الأشياء ، وأما تعدد الكائنات ، فكلاهما مستحيل لا يؤيده الدليل ، وإذا ثبت ذلك لزم أن يكون مبعثهما – أى الأشياء نفسها – مستحيلا كذلك ، وإنما هي ظلال تنفدع بها الحواس ، لا تمت إلى الحقيقة نفسها بسبب ، اللهم إلا إن كانت سترا تكن الحقيقة وراءه ، وهاك الدليل على بطلان الكثرة والحركة :

١ - الدليل على بطلان الكثرة:

إن كانت الكثرة حقيقة واقعة ـــ ونعنى بالكثرة أن الكون ليس شيئا واحدا بل وحدات كثيرة متراكمة ـــ كارــــ الكون لا متناهيا في الكبر، ولا متناهيا في الصغر في وقت واحد . فهو لا متناه في الصغر لأنه مؤلف من وحدات كما فسرضت أولا ، ولابد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم ، لأنه إن كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة وأصبحت قابلة للانقسام إلى وحدات أصغر منها، فاذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لهالزم أن يكون الكون الذي يتكون منها لا حجم له كذلك، لأنه حاصل جمعها .

وكذلك يكون الكون لامتناهيا فى الكبر، لأن له جرما لاشك فيه، وكل جرم قابل للانقسام إلى جزيئات لانهاية لعددها، ومهما بلغت تلك الجزيئات من الصغر، فهى إذا ضربت فى عدد لانهائى، كان الناتج كونا عظما يمتذ الى ما لا نهاية .

و إذن ففرض الكثرة يؤدّى إلى نتيجتين متناقضتين لا يسلم جهما معا منطق سليم، فلم يعد أمامك سبيل إلا أن تنكر إنكارا باتا. وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة، وأن هذه الأجزاء التي تراها متفرّقة باطلة ليس لها وجود .

٢ -- الدليل على بطلان الحركة:

(١) إذا أردت أن تقطع مسافة ما، فستقطع نصفها الأوّل وبيق أمامك نصفها الثانى، ثم ستقطع نصف هذا النصف وبيق نصفه الآخر، وهكذا ستظل تقطع نصفا ويبتى نصف إلى مالانهاية ، وإذن فلن تصل إلى غايتك المقصودة إلى الأبد .

(س) تسابق رجل وسلحفاة، فهب أن السلحفاة تقدّمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ الرجل: نظرا لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل عشرة أمثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السلحفاة، وجد أنها قد تقدّمت مترا (أي عُشر المسافة التي قطعها هو) فلما قطع هذا المتركات السلحفاة قد تقدّمت عُشر المتر، فإذا قطع هذا العُشر، تكون قد تقدّمت جزءا من مائة من المتر، وهكذا يظلان الى ما لا نهاية، فلو ظل المسابقان الى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة ،

(ح) اذا انطلق سهم فى الهواء، فلابد أن يكون فى أية لحظة زمنية ثابتا فى مكان معين، لأنه لا يجوز أن يكون فى اللهظة الواحدة فى مكانين مختلفين، ولكن اذا كان السهم فى كل جزء زمنى ساكنا فى مكان بعينه، دارم أن يكون فى مجموع الفترة الزمنية ساكنا كذلك، لأن استمرار السكون ينتج سكونا ولا يولد حركة .

من هذه الأمثلة الثلاثة، يتضح أن الحركة مستحيلة الحدوث و إن خيل الينا أنها حقيقة واقعة، لأنك — كما ترى — إن فرضت حدوث الحركة ، تورّطت في سلسلة من المتناقضات ، لا تستقيم مع العقل والمنطق .

وليست هذه الفروض التي يتقدّم بها ²⁰زينو³² صبيانية تافهة ، كما يبدو للنظرة العجلى ، بل قد آثار بها مشكلة لا تزال حتى اليوم عب أل البحث والنظر ، هى مشكلة الزمان والمكان : هل هس عدودان أم لانهائيان؟ فمثلا مجرّد القول أنّ تَمَّ مكانا اعتراف ضمى بأنه محدود - ولمكنا نعود فنقول من جهة أخرى ماذا صبى أن يكون خارج تلك الحدود غير مكان آخر وآخر الى مالا نهاية؟ و إذن فالمكان لا نهائى ولا تحدّه الحدود !!

أثار زينو هـذه المشكلة وهو في سبيل البرهنة على استحالة الكثرة والحركة، وقـد خلص من ذلك الى نتيجته التي كان يرمى اليها، وهى أنه مادام في فرض الكثرة والحركة كل هـذا التناقض فلا يمكن أن تكونا حقيقتين، ولابد أن يكون في الوجود كائن واحد — كما قال بارمنيدس — هو الوجود نفسه ، في وحدة لا تعرف التعدّد، وفي سكون لا يعرف الحركة ، وعلى أساس هذ التناقض نفسه ، أنكر و كانت عم فيا بعد حقيقة المكان والزمان وقرر أنهما باطلان وليس لها وجود في الواقع الخارجي، بل هما من خلق باطلان وليس لها وجود في الواقع الخارجي، بل هما من خلق أفسنا، وحيلة اخترعها عقولنا لتستعين بها على التعبير عن أفكارنا، إذ كنا لا نستطيع أن فكر تفكيرا مطلقا بمعزل عنهما .

ولحاكان مبعث هــذا التناقض كله هو اختلاف في حقيقة

الكون ـــ هل هو واحد فقط ليس له مكان بحكم واحديثــه ولا زمان بحكم سكونه ؟ أو هوكثير توجد وحداته في المكان وتتحرك في الزمان؟ _ فقد تقدّم هجل (Hegel) في العصور الحديثة بحل يوفق بين الطرفين ، فليس الكثير والواحد طرفين متناقضين فيما رى، بل هما وجهان لحقيقة واحدة يلتقيان في نهاية الأمر لو أنك سموت يتفكرك الى مرتبة فوق المستوى الضيق المعهود . يقول وفهل" إن الكية في معناها الصحيح هي كثير في واحد ، وواحد في كثير، ولا يمكن الفصل بين العنصرين. فكومة القمح وحدة ولكنها لتألف من أجزاء كثيرة، فهي واحد إن نظرت البها من ناحية، وهي كثير إن نظرت اليها من ناحيــة أعرى . وقل مثل ذلك في كل شيء، هو واحد باعتبار جلته، وهو كثير باعتبار وحداثه التي يتألف منها . ومن الحطأ أن تحاول التفريق بين هذبن الوجهبن ، فلن تجد واحداً لا يتكوّن من وحدات كثيرة، وان تجد وحدات لا تأتلف في واحد ، واو حاولت ذلك كنت كن يريد أن يظفر بعصًا لها طرف واحد .

وقد كان أرسطو يعد زينو مخترع الحدل ، وليس يعنى أى جدل ، إنما يعنى الجدل الفلسفى، وهو البحث على الحقيقة من طريق المناقشة والحوار و إظهار المتناقضات عن هذا النمط، وهو نوع مهرفيه أيضا د أفلاطون "و دوكانت " و دو هجل ".

+ + +

وأيا ماكان فقد خطت الفلسفة الإيلية بالفكر الإنسانى خطوة فسيحة نحو توحيد الحقيقة ، والتوحيد - كما تعلم - هو الهدف الذى يسير العقل نحو الوصول إليه فى كل ناحية من نواحيه : يُقصد إليه فى الدين فنراه يسير من تعدد الآلهة إلى توحيدها ، ويقصد إليه فى العلوم فنراه يجمع أشتات الحقائق تحت طائقة محصورة من القوابين ، ويقصد إليه فى الفلسفة فينشد جوهرا واحدا يطوى تحت لوائه كل ظواهر الكون ؛ مهما اشتدت تبايتا وتنافرا ،

إلا أن توحيد الحقيقة عند الإيلين ، لم يكن تاما كاملا ، فلو أنهمنا النظر في فلسفتهم ألفينا فيها نحموضا ، فقد زعموا أن جوهر الكون وحقيقته هو الوجود نفسه ، ثم جمدوا عند هذا الحد، ولم يبينوا كيف صدرت الأشياء من تلك الحقيقة الأولى، بل عمدوا إلى إقامة الدليل على بطلانها ، فهل يريد و زينو "أن ينكر العالم الحسى بتاتا ؟ هل ينكر أنه كان يمشى في شوارع و إذا مد يده فهل ينكر أنه مدها ؟ وهل إذا خرج من بيته إلى مكان آخر ينكر أنه مدها ؟ وهل إذا خرج من بيته إلى مكان آخر ينكر أنه تعزك ؟ الظاهر أنه لا يريد ذلك ؛ وإلا كانت فلسفته مهزلة ؟ وهب أنه يريد أن يقول إن هذا العالم وإلا كانت فلسفته مهزلة ؟ وهب أنه يريد أن يقول إن هذا العالم

الحسى وهم، فذلك لا يمنع من المطالبة بتعليل هذا الوهم نفسه : كف نشأ، وما علاقته بالحقيقة الخالدة ؟ ثم أليس الوهم فى ذاته حقيقة كالحقيق سواء بسواء، كلاهما موجود وكلاهما ينشد علته؟ سُمِّ هذا الكتاب الذى بيدك وهما ، أو سمّه حقيقة ، فلا نحسب أن اختلاف الأسماء يزحزح الموقف قيد أنملة ، وبناء على هذا تكون الفلسفة الإيلية قد خلفت وراءها عالمين يقفان جنبا إلى جنب، دون أن تؤلف بينهما فى وحدة متناسقة : عالم الحقيقة — أى الوجود — وعالم الوهم — أى الأشياء — ،

ولعل الإيليين قد اضطروا إلى هــذه التثنية اضطرارا ، حين أعجزهم تعليسك نشأة العالم الحسى من الحقيقة الخالدة . وقد كان ذلك العجز محيًا لا مفتر منه ما داموا قد فرضوا الحقيقة مجردة من الصفات والحركة ، و إذن فيستحيل أن يخرج عالم ملى والحصائص من أصل غير ذى صفة أو خاصة .

ألق بنظرك إلى الوراء ، لترى معالم الطريق الى سلكتها الفلسفة من أقل عهدها حتى تركها الإيليون. ، فقد استهلت المدرسة اليونية تفكيرها بإثارة هذا السؤال : ما هو الأصل الأقل الذى تفرعت عنه الأشياء؟ وأجابت هى نفسها بأنه الهواء أو الماء أو ما إليهما ، ثم أعقبتها المدرسة الثانية ... أعنى الفيثاغوريين ...

فانتهى بهــا التفكير إلى أنه الأعداد الرياضية ، ثم تلتهــا المدرسة الثالثة ـــ وهم الإيليون ـــ فقررت أنه الوجود المطلق المجرّد .

أمعن النظر إلى آراء هذه المدارس الثلاث ، تجد أن الأولى قد أضافت إلى أصل الأشياء كما وكيفا ، لأنها فرضت أنه مادّة ذات حجم وصفات ، وأرف الثانية قد أنكرت أحدهما وأبقت الاخر، أنكرت الكيف وأثبتت الكم ، فأصل الكون أعداد رياضية لها كمية وليس لها صفات ، وأن الثالثة قد جردته من الكم والكيف جميعا ، فلا هو كيدة مادية تقبل التجزئة ، ولا هو تميزه صفات وخصائص وأشكال ، بل هو فكرة مجردة من كل شيء، هو فكرة الوجود أى الكينونة لا أكثر ولا أقل .

وأنت ترى من ذلك أن انتقال الفلسفة من المدرسة اليونية الأولى إلى المدرسة الإيلية الثالثة ، هو انتقال من المرحلة الحسية الساذجة إلى مرتبة الفكر المجرّد ، والفيثاغور يون هم حلقة الاتصال.

الفصل الرابع

هر قليطس (Heracleitus)

ولد فى أفسوس مر أعمال آسيا الصغوى حوالى سنة ٥٣٥ ق ، م ، بعمد أن عُمّر نحو سنة ٥٣٥ كان معاصرا فى بعضها لبارمنيدس، أى أنه ساير المدرسة الإبلية وهى فى أعلى ذراها ،

وكان هرقليطس سليل أمرة أرستقراطية نبيلة ، له المنزلة الأولى بين أهل المدينة ، وقد شاء له الحظ أن يدرج صاعدا في وظائف أفسوس حتى حل أسمى مناصبها فكالن حاكها المسيطر ، ولعل أبرز ما في خلقه شعوره بالعظمة والكبرياء ، وقد بالغ في ذلك إلى حد الفلو والإسراف ، كأنما هو من طينة غير طينة البشر!! فلم تكن عامة الشعب خليقة عنده بنظرة عطف ، ولا هي جديرة بأن ينزل إلى حضيضها من عليائه ليشاطرها أسباب العيش ، وكيف ترجو منه أن يضطرب مع الناس في حياتهم وهم في رأيه قطعان من الغنم حقت عليهم الضعة والمهانة ؟! بل جنح به الحكيرياء إلى احتقار أعلام الفكر من أسلافه : في كُونُونيسُ وفيثاغورس نكرتان جديرتان بالإهال، و «هوم » في كونونيسُ وفيثاغورس نكرتان جديرتان بالإهال، و «هوم »

ف لم غبى يجب أن تلهب ظهره عذبات السياط، و « هزيود » لا يرتفع كثيرا عن غمار السوقة، فهو واحد منهم « لا يفرق بين الليل والنهار »! فإذا كان ينزل قادة الفكر تلك المنزلة، فأبن يقع الشعب من نفسه ؟ هم « أنعام تؤثر الكلا على الذهب » وهم «كلاب تنبح كل من لا تصرفه » ، و بدهى أن تلك النزعة الاستقراطية السائدة عندئذ في مدينة أفسوس، فهاجمها هجوما عنيفا، ولم يدع في جعبته سهما للنقسد إلا طعنها به .

كتب هرقليطس رسالة نثرية ضمنها آراءه الفلسفية كانت معروفة في عهد سقراط، ولكن لم يبق لنا منها إلا أجزاء متناثرة بلغت من خموض الأسلوب وتعقيده حدّا تكاد تستعصى معه على الأفهام، حتى أصبح هرقليطس يلقب بالغامص تارة وبالمظلم تارة أخرى، وقد قال «سقراط» إن ما فهمه من كلامه قيم عظيم، ويميل بعض مؤردى وما لم يفهمه يجب أن يقاس على ما فهم ، ويميل بعض مؤردى الفلسفة إلى القول بأنه إنما تعمد ذلك النموض تعمدا لتنغلق فلسفته على عامة الناس الذين لم يقصد إليهم فيا كتب، إنما مسطر ما سطر ليخاطب المقول المستنيرة المتازة وحدها ، وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه في كثير أو قليل كيف تقع رسالته من أفهامهم، وما عليه ألا يفهموا، وهو من اتحذ لنفسه الساء موضعا ؟ إنما

الخير لهم إن ساغتها نفوسهم، والخسارة عليهم إن استعصى عليهم إدراكها . ولكنا نرجح أنه لم يتعمد ذلك الغموض ولم يقصمه إليه ، كما أنه فى الوقت نفسمه لم يعن بالتحليل والشرح ، فصب أفكاره فى صفحات قليلة يحتاج فهمها الى صبر طويل، ومجهود شاق عنيف .

لقد عرفت أن المدرسة الإيلية التي كانت تقوم حينئذ في جنوبي إيطاليا كانت تنادى بأن حقيقة الكون هي الوجود نفسه، فليست ظواهر الكون حقيقة في ذاتها، ولكن وجودها هو الحقيقة،أي أن جوهر الكون هو الكينونة الدائمة التي لايجوز طيها أن 'تحوّل إلى غير ما هي عليه، فهي شيء واحد مطاق لا نتعلق به الصفات، اللهم إلا واحدة: هي صفة الوجود وكفي. أما ما تدركه الحواس من جزئيات لتنفير والتحوّل وتنشأ وتفني فوهم لا يمت الى الحقيقة بسبب من الأسباب ، تلك كانت فلسفة الإيليين ، أو إن شئت تخصيصا فقــل هو ما يظهر من فلسـفة بارمنيدس ، فعارضه هرقليطس ووقف من رأيه موقف النقيض ؟ فليست الكينونة ثابتة ولا خالدة، وليس الكون دائمًا على صورة واحدة ، فهو متغرمتحة ل دائمًــا ، وهو صائر أبدا الى غرما هو عليه؛ فكل لحظة تيان المحظة التي سبقتها كما تخالف التي تلها، الكون، فلا تفتأ الأشياء لنقلب من حال الى حال الى آخر الأبد، دون ان تدوم أو تثبت على حال بعينها لحظة واحدة .

ولا يقف هرقليطس عند إنكار الدوام المطلق فحسب ، بل إنه كذلك لينكر الدوام النسبي للا شياء، فقد يخيل إلينا أن لكل شيء أجلا محتومًا ؛ وأن آجال الأشياء تختلف طولًا وقصم ا فكلها تُنِشأُ وتَطْلُ بَاقِيةً مِينِ الكَائناتِ حينًا من الدهر، ثم تزول وتفني؛ فلا فرق بين هسذه الحشرة وذلك الحبل من حيث البقاء، إلا أن تلك الحشرة لن تدوم أكثر من سويمات، وأن هذا الجبل سيخلد قِرُونَا وَقُرُونَا ﴾ نقول قد يخيل إلينا أن للاُ شــياء آمادا تظل فيهـــا حافظة لصورة ثابتة لا نتغير، فنعتقد أن الحشرة ستدوم على حال بعينها بضع ساعات ، وأن الجبل سيدوم على حال بعينها قرونا ، ولكن هرقليطس يرفض حتى هذا البقاء المؤقت ، وعنده أن لاشيء يدوم على حال معينــة لحظتين متنابعتين ، وأن هـــذا البقاء الذي ننسبه للأشياء مع اختلاف في الطول والقصر باختلاف الأشمياء نفسها خداع من الحواس لا يتفق مع الواقع ، كما يخيــل إلينا ، مثلاً: أن الموجة تظل هي بعينها تحبو على سطح المــاء حتى ترتطم على صخرة الشاطئ، مع أن الحقيقة المعروفة أن الموجة و إن احتفظت بصورتها الخارجيــة فإن ماءها الذي لتكترن منه يتغـــبر فى كل لمحة زمنية، وهكذا الأمر في كل شيء، قد ندوم صـــورته

الخارجية حينا من الزمن يطول أو يقصر، فينخدع الإنسان بهذا الثبات الصورى ، ويظن أن التغير لا يطرأ على جوهمره كذلك ، والواقع أن مادته في تجدد وتغير لا ينقطعان ، فهــذا الطود الراسخ و إن خيل إليك أنه ثابت على الزمان إمما نتغير مادته في كل لحظة كما يتغسير ماء الموجة، فتتدفق فيسه مادة، وتخرج منه مادة، من دقيقة الى دقيقة؛ وليس جبل اليوم هو جبل الأمس، ولن يكون جبل الغد . بل إن هر قليطس لا يقف عند هذا الحد من استمرار التفرى فهو لا يكفيه أن يطرأ التغير على الأشياء في فترات متعاقبة، كأن تقول مثلا : هــــذه الزهرة محتفظة بصورتها ومادتها الان ، وستتغير بعــد لحظة ، كلا بل يزيم أنه لا تمضى على الشيء لحظــة زمنيــة واحدة مهما بلغت من القصر إلا ويطرأ عليــه تغيرما ؟ ومعنى ذلك أن الشيء المعين يكون موجودا ومتنسيرا في نفس الوقت ، وبعبارة أخرى يكون موجـودا وغيرموجود في آن واحد، فهو موجود بصورته غيرأن مادَّته متغيرة أبدا لاتستقر على حال؛ وهــذا الاتحاد الآني" (الزمني) بين الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة التي يذهب هرقليطس إلى أنها جوهر الكون وحقيقته ،

ولعلك تلاحظ اتساع مسافة الخلف بين وجهتي النظر عنمه هرقليطس من ناحية والمدرسة الإيلية من ناحية أخرى ، فهمذه

كما علمت تقسم الكون إلى شطوين: أحدهما هو الحقيقة الخالدة ؛ وثانيهما وهم باطل . أما الأقل فهــو مجرّد الوجود ؛ وأما الثاني فهو الأشياء التي ندركها بالحواس . ولما كانت هــذه الأشياء باطلة فقد اعتبرتها المدرسة الإيلية غير موجودة أصلا ، وإذن فكل ما ليس بوجود لا وجود له على الإطلاق . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن المدرســة الإيلية قد شــطرت الكون إلى شفين : الوجود واللاوجود وأشتت الأول واعترفت به، وأنكرت الثاني ورفضته . أما هرقليطس فيزعم أن كلا الشطرين الوجود واللاوجود حقيقة ، لأن كل شيء موجود وغير موجود في آن واحد، فهذا الكتاب الذي بيدك موجود تلمسه وتراه إلا أن مادّته متغيرة متبدَّلة بحيث لا يبقي الكتَّاب هو هو لحظة واحدة ؛ ومعني ذلك أن ليس له وجود ثابت ؛ والتقاء هــذين الوجهين يكوّنان الصيرورة التي هي أساس الكون .

وليس الوجود واللاوجود هما الضدّين الوحيدين اللدين يلتقيان وينطبقان، بل إن في الكون لآلافا من النقائض المتطابقة المتناسقة ، و إن شمّت فقل ليس في الكون إلا أضداد وتقائض تنسجم في وحدة متناغمة لا نبرّ فيها ولا شذوذ؛ وحتى لو تنازعت النقائض ، فليس تنازعها الظاهر في الحقيقة إلا أساس حياتها ، وإن يوما يضحى فيه ما بين الأشياء من نزاع واختلاف لهو اليوم

الذي تنتهي فيه الحياة ويسود الموت، لهــذا لم يوافق هرقليطس «هومر» في دعائه بأن تزول أسباب التخاصم ببن الآلهة والبشر، ويقول إنه لو استجيب هذا الدعاء لانمحىالكون وآل إلى الفناء. تلك آراء هرقليطس فيما و راء الطبيعة ، وله مذهب في نشأة الطبيعة يجدر بنا أن نذكره فى شيء من الإيجاز ، فهو يزعم أنالنار أصل الكون، وهذا الكون موجود منذ الأزل، لم يخلقه آله ولا بشر، إنما نشأ بذاته ، فقدكان وهو لا يزال الآن ولن يزال إلى الأبد نارا حية خالدة، فكل شيء يخرج من النار و إلى النار يعود، فهما تنوّعت الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو النار ، ولهـــا مرجع واحد هو النار ، وإن شئت فقـــل إن النار الأبدية تستطيع أن تستبدل نفسها بأى شيء كا يستطاع استبدال أي شيء بالنَّار ، وكما يمكنك أن تحوَّل الذهب إلى سلم ، وأن تردُّ السلع إلى ذهب . فكذلك ما يقع تحت حسك مر. أشياء هو في الواقع صور مختلفة لمادة واحدة هي النار، ولعلك تلاحظ في غير عناء العـــلاقة القوية بيز_ مذهبيه في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة ، فالأول وليد الثاني، لأن هر قليطس حين التمس مادة تلائم ما ارتآه في صيرو رة الأشياء وتغيرها المستمرّ لم يجــد عنصرا أكثر من النار حركة وسرعةً تحوّل؛ فهي لا تثبت على حال واحدة لحظة واحدة، وهي تستطيع أن تبتلع الأشياء جميعا ثم تحوَّلُمَ إلى دخان

متصاعد، وهو يزيم أن الكون قد نشأ في أقرل الأمر بأن تحقلت النار الأولى إلى هواء، والهواء إلى ماء، والماء إلى يابس، وهذا ما يسميه بالطريق إلى أسمفل، ويقابله الطريق إلى أعلى وهو تحقول اليابس إلى ماء، والماء إلى هواء، والهمواء إلى نار مرة ثانيمة.

وليست هــــــذه الحياة التي تدب في الأحياء ، وهـــــذا النشاط العقلي الذي يميز الإنسان إلا قبسا من تلك النار ، فكلب كثرت النار في جسم ازدادت حيويته واشتة نشاطه، وكلمـــا أظلم الشيء - أى قل ما فيه من نار - كان أقرب الى الموت وأدخل في عالم اللاوجود ، وإذا كانت هـذه النفس الإنسانية التي تحلها بن جنبيك شعلة من تلك النار الأبدية فهي بحاجة الى وقود يغذيها وهي تحصل على غذائها هـ ذا من طريقين : الحواس والتنفس، فهما ينقلان اليها من الحياة الخارجية صورا مر. ﴿ نَاحِيةُ وهُواءُ - أي نارا - من ناحية أخرى، يعوضانها ما عساها أن تفقده. فليست النفس الانسانية منفصلة مستقلة عن الحياة العامة الكونية التي تغمر الوجود ولتخلفل في أجزائه وأنحائه ، بل هي جزء منهـــا مرتبط بها ، وإذا ما انقطعت بينهما أسباب الاتصال فقدت النفس حيويتها وأدركها الموت .

وبين الحياة والموت مرحلة متوسطة : هي النوم ، حيث تعطل الحواس، وهي أحد الطريقين اللذين يصلان النفس بالحياة الخارجية، وبيق طريق واحد هو التنفس. وهو يفرّق كالمدرسة الإيلية بن الحواس والعقل، وبنكرأن تكون الحواس سبيلا الى المعرفة الحقة، إنما هي أداة يستعين بها العقل على التماس الحقيقة الخالدة ، وهــذه الحقيقة لن تكون يوما فها تنقــله الحواس من صــور، بل يدركها العقل وحده . وعنــده أن الحواس الخادعة مسئولة عما ألتي في روع الإنسان من خدعة الدوام الذي ينسسبه للأشياء، أما الصيرورة — أى التغيرالدائم — فحقيقة لا يقوى على إدراكها إلا العقل المجــــــرّد ، و إدراك الصيرورة وقانونها هو رسالة الإنسان في الحياة، وهو السبيل إلى السعادة؛ لأن في تفهم قانونها شعورا بالاطمئنان والرضى، وما دمت تعلم أن قوامها الجمع بين الأضداد فلا ينسج الكون و يتناغم إلا إذا التق الحير والشر، ولا يستقيم إلا مع السرور والألم، والبقاء والفناء، وحسبك أن تعلم هذا لتنعم بالسعادة التي تريد .

لفضا الزميتي

إِمْبِذُقْلبِس (Empedocles)

ولد في صقلية حوالى سنة ووع ق ، م ، وتوفى حوالى سنة ووع ق ، م ، وتوفى حوالى سنة ووع ق ، م ، ولا نكاد نذكره حتى نذكر معه فيناغورس لشدة ما بينهما من شبه ، مر حيث الشخصية القوية الساحرة التى ملكت على الخلف ألبابهم ، فأوحت إليهم طائفة من الأساطير والقصص ، انتحلوها انتحالا، وأضافوها إليه حتى تراكمت حوله ، فغاص الرجل تحت أكداس مر نسج الخيال، كادت تنحى في غارها معالم حياته الحقيقية التى يعنى بها التاريخ ، ومهما يكن من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طلق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طلق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طنق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طنق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طنق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طنق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طنق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طنق اللسان، ساحر البيان، من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طنق اللسان، من حقاة الأرستقراطية، وينذود عن ديمقراطية عدوان الخصوم من دعاة الأرستقراطية، حتى انتهى به الأمر، إلى النفى والتشريد .

لم يكن إمبذقليس فى فلسفته مبدعا منشئا، ولكنه استمرض مجوعة الآراء المتباينة التي قدّمها أسلافه، فكانت رسالته أن يوفق بينها و يدنى أطرافها المتناقضــة فى نظام واحد مستقيم ، دون أن يضيف إليها فكرا جديدا .

فلذلك «بارمنيدس» قد خلف وراءه فلسفة محورها أن أساس الكون وجود مطلق مجرد عن الأجسام يدركه العقل ، وتضيف إليه الحواس عالم الأشياء الذى هو فى حكم العدم لأنه وهم خادع.

وذلك هرقليطس من ناحية أخرى، ينقض رأى بارمنيدس، ويثبث أرب التحوّل والتفر حقيقتان لا تنكران، وأنهما جوهر الكون وأساسه، فليس الكون في رأيه كينونة دائمة على صورة واحدة لا نتغير ولا نتحوّل، إنما هو قلّب حوَّل، لا يستقر على حال واحدة لحظة واحدة .

هذان رأيان متناقضان تعاقبا فى تاريخ الفلسفة، ينقص الثانى ما أثبت الأولى، فحاء امبذقليس وحاول أن يؤلف منهما حقيقة واحدة، فوفق فيا أراد إلى حد كبير، فأما استحالة الحلق والفناء والتغير والتحول الذى ذهب إليها بارمنيدس، فتنصب على الذرات المددة التي يتكون منها الوجود، فهى كم محدود لا يزيد ولا ينقص وبذلك يتحقق شرط الدوام والثبوت، وأما ظاهرة التغير والحدوث فتطرأ على الأجسام من حيث الصورة، فهذه المائدة التي أمامك قد لتلاشى ونتحول إلى صدور أحرى من المادة، ولكن ذراتها قد لنلاشى ونتحول إلى صدور أحرى من المادة، ولكن ذراتها

التى نتكؤن منها ستبق هى هى خالدة ثابتة ، ولن تفنى منها ذرة واحدة . وبهذا نكون قد وفقنا بين الصيرورة من ناحية والدوام من ناحية أخرى . وهكذا جمع إمبذقليس ببن طرفى النقيض، فمهد الطريق أمام خلفه انا كسجوراس وجماعة الذريين كما سترى فها بعد .

ولم يقتصر إمبذقليس على التوفيق بين هذين النقيضين، بل تناول طرفين آخرين، وقرب ما بينهما من شقة الخلاف، ففلاسفة المدرسة اليونية من ناحية يقررون أن الأشياء جمعا تتألف من مادة بمينها، وإن اختلفت صورها وتبايلت أشكالها، فهي الماء عند طاليس، وهي الهواء عند انكسمينس، وفي ذلك اعتراف صريح بإمكان تحوّل هذه المادة إلى ألوان شتى ، ما دام هذا الخشب وذاك الحديد وما إليهما من ضروب المادة التي لا تكاد تقع تحت الحصرهي في أصلها ماء أوهواء . ومعنى ذلك أن المساء أو الهواء يجوز عليــه أن يكون نحاسا أو خشبا أوحديدا أو ما شئت من ألوان المادة المتباينة، أي يجوز عليه التغير . ولكن بارمنيدس من ناحية أخرى يصرعلي أن مادة الوجود تظل كما هي على صورتها، ويستحيل عليهـــا التغير والتحوِّل ، وليس هذا الخلاف الذي تراه بين الأشياء إلا ضربا من ضروب الخداع ،

تناول إمبذقليس أطراف التقيضين مرة ثانية ليوفق بينهما ،

فإن كانت المادة الموجودة لا يجموز لهما أن تنقلب مادة أخرى

تباينها فذلك صحيح مسلم به، على أن يتناول هــذا الحكم العناصر الأولى وحدها، فلن تكون النار ماء، ولن يصدر التراب هواء، أعنى أن إمبذقليس عدل قليلا في مبدأ بارمنيدس، فليس الوجود عنصرا واحدا متجانسا يظل كما هو لا يتغير، إنما هو مجموعة من العناصر ، أو ان شئت تحديدا لرأبه فقل انه أربعــة عناصر : التراب والهواء والنار والمساء، ويستحيل على واحد مر. ﴿ تَلْكُ ا العناصر أن ينقلب إلى صورة أخيسه . وإذا كنا نرى ملايين وملايين من ألوان المسادة، فهي مزيج من تلك العناصر الأربعة الأولى، وتختلف الأشياء باختلاف نسبة المزج بين تلك الأصول الأربعنة . وهكذا استطاع إمبذقليس أن يؤيد بارمنيــدس فها خهب اليــه من دوام العناصر الأولى واستحالة تفيرها، وأن يؤيد في الوقت نفسه المدرسة اليونية فها ذهبت الينه من تغير العنصر. الأول وتحوّله وصرورته إلى ضروب شتى من ألوان المادة . ولكرب اثتلاف العناصر الأولى وانحلالم يتضمن اعترافا بوجــود الحركة بن أجزائهــا، إذ لا يمكن أن تكون تلك العناصر ساكنة ، ثم يسعى بعضها إلى بعض حينا، ويدبر بعضها عرب

بعض حينا آخر. فكيف تعلل هذه الحركة، ومر. ذا أنشأها وأوجدها بادئ ذي يده ؟ أما المدرسة اليونية فلا تترد في أن تعترف بأن المادة فيها القوة الدافعة التي تولد الحركة بنفسها اذا دعتها الحال إلى الدفع والحركة ، فهمواء أنكسمينس مثلا يحل في صلبه قَوْة كامنــة تدفع به إلى هنا وهناك، كما تشكله في هـــدا الشيء أو ذاك . أما إمبذقليس فيرفض ذلك رفضا باتا وسكره إنكاراً قاطعًا، فالمادة موات مطلق لاحياة فيها ، ولا يمكن أن تكن ذرة واحدة من القوة بين ثناياها ، وإذن فلم يبق إلا أن. نسلم بأن القوّة التي تحرك المادة هي قوّة خارجة عنها . ولما كانت. حركة المادة هي إما في اتصال العناصر أوفي انفصالها . ولما كان الاتصال والانفصال ضدين مختلفين، فلا يمكن أن ينشآ عن قوّة. واحدة؛ فسلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك، هما عند إمبذقليس قوتا الحب والبغض ، الحب الذي يؤدي إلى التناخم والتناسق والاتحاد بين العناصر، والبغض الذي يؤدي إلى: التنافر والتفكك والانحلال بينها، وليس ذلك شططا في القول، فالحب والكراهية اللذان هما من أخلاق الإنسان إرب هما إلا صورة معكسة من تينك القوتين المتضادتين اللتين تسيطران على الكون نعيعاً .

والعالم عند إسبنةليس سائر في حلقة متصلة ، سدا من حيث بالتهى ، وينتهى من حيث يبدأ ، فقد بدأ الكون كلة كرية كانت بالوناصر الأربعة فيهيا مؤتلفة ، مندخلا بعضها في بغض، مندجلة بالمناصر الأربعة فيهيا مؤتلفة ، مندخلا

في وحدة متماسكة، فلم يكن الماء منفصلا عن الهواء، ولا الهواء منفصلا عن التراب، بل كانت كلها مزيجا انمحت فيه شخصاتها، ولو انتبعت منه قبضة وحللت إلى عناصرها لوجد أنها لتألف من كميات متساوية من تلك العناصر . وقد كانت القوّة المسيطرة على الكون إذ ذاك هي الحب الذي ألف هذه الأشتات فكانت خلقا واحدا، واكن قوّة أخرى أعني قوّة البغض التي تنحو بالكون نحو التفكك كانت تختيُّ خارج حدود الكون، تتحفز للسعى والعمل؛ فأخذت لتسلل شيئا فشيئا من محيط الكون الخارجي حتى نفذت آخر الأمر إلى قلب ومركزه، وعندئذ أخذت تدب بين العناصر حركة التنافر والانفصال، بعــد أن كانت وحدة متآخية متعانقة ، ولبثت تلك الفؤة الهدامة تعمل بين عناصر الكون ، فاعتصم الشبيه بشبيه ، وأخذت كل ذرة تسعى إلى عنصرها وقبيلها ، إلى أن تم الانفصال، واستقل الماءكله في وحدة، واجتمعت الناركلهـ في وحدة ثانيــة، والتبي الهواءكله في وحدة ثالثــة، وكوِّن التراب مجموعة رابعة ، و بذلك تم الأمر وانعقد لواء النصر للبغض والتنافرة واندحرالحب وانكش، ولكنه عاد فتغلغل في الكون ليعيد لنفسه النفوذ والسلطان ، وحاول أن يؤلف تلك العناصر المتنافرة وحدة متناسقة كاكانت أول أمرها ، ولم يزل في سعيم لا يثنيمه يأس ولا قنوط حتى تم له ما أراد، وهزم أمامه البغض هزيمة منكرة، وعاد الكون سيرته الأولى مزيجا متحدا، ولكنه لم يلبث أن عاد فبسدأ الرحلة من جديد، وتسلل البغض إلى عناصر الكون حتى فصل بينها بعض الشيء، وها هو ذا الكون يسير في نفس الطريق، طريق التنافر والانحلال، وهو اليوم كما نرى في مرحلة متوسطة بين الاتصال التام والانفصال النام، وسط بين التآلف البكامل والتنافر الكامل إلا أن منطق السير قد قضى بأن ترجح كفة والتنافر الكامل إلا أن منطق السير قد قضى بأن ترجح كفة وهو لابد سائر في الطريق إلى غايتها حتى تستقل العناصر بعضها عن بعض، على ألا يقف الكون عند هذه الخاتمة و يجد، بل سيبدأ الشوط من جديد وهلم جوا.

مذهب الجوهر الفرد (Atomism)

أقام هذا المذهب رجلان ، أما أحدهما "ليُوسِيْس" (Leucippus) فلا يعى التاريخ شيئا من حياته ، فلا يذكر متى ولد وأين أقام ، ولا متى أدركه الموت ، إلا أنه يرجح أن يكون قد عاصر إمبذقليس وأنا كسجوراس ، وأما الآخر وديمقريطس" (Democritus) فقد ولد في بلد من أعمال وتراقيا" يدعى وفأبدرا" (Abdera) وكان واسع العلم راغبا في تحصيله رغبة حارة، وقد وهبه الله بصيرة نافذة وفكرا ثاقبا ، محيث لانكاد أنواع المعرفة تقع أمامه حتى يلتهمها التهاما فإذا هي جزء منه ، وقد حفزته تلك الرغبة الملحة في التحصيل الى الرحلة في أقطار الأرض ، فزار مصر وجاس خلالها ، وعرج على بابل وطوف في أنحائها ، وقد قيض له أن يعمر طويلا ، فلم يمت حتى نيف على التسمين ،

كان المذهب الذرى أومذهب «الجوهم الفرد» ثمرة هاتين القسر يحتين ، ومن العسير بل من المستحيل أن نرد لكل منهما در المراجع ، نوطسمة طفية ثم رجو إلم إيبيا ذا فلاعم زينو المح النفل المراء المراء عن المستحدد و يحدول المراء المراء المراء وقد من المستفاد مد و يحدول المراء المر

حقه فيه ، فليس لدينا من وسائل الإثبات ما نستطيع به أن ترجع كل فكرة الى صاحبها، ولكننا لا بخطئ إن قلنا إن ليوسسس هو واضع الأساس، وأن ديمقريطس هو ألذى أقام البناء وحرج منه الفصول والفروع ، كما أن له الفضل الأوفر في إذاعة المذهب حتى كان له من الشيوع عندئذ ما جعله خليقا بالذكر والنسجيل.

أما هذا المذهب في حقيقته فيكل النقص في فلسفة إمبدة السره أو إن شئت فقل يصحح أخطاء و يقوم ما اعوج من منطقه ، فلعلك تذكر أن فلسفة إمبذة الميس لم تضف فكا جديدا ، بل اقتصرت على التوفيق بين فلسفتى بارمنيدس وهر قليطس، فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته ، واعترفت مع الشانى بتحوّله وصيرورته ، ولكنها خصت بالدوام مادة الوجود التي ذهبت الى أنها نتألف من أجزاء ، أى ذرات ، لم ينقص عددها ولن ينقص، ولم تزد ولن تزيد من الأزل الى الأبد، فهى من هدده الناحية باقية خالدة ، أما التغير والتحوّل ففي انضام من هيذه الناحية باقية خالدة ، أما التغير والتحوّل ففي انضام

هــذا وقد رد إمبذقليس الكون الى عناصر أربعة : التراب والماء والهواء والناس ، لا تفتأ فى اتصال وانفصال يكونان سببا فى نشأة الأشــياء واختلاف صفاتها تبعا للاختلاف فى نسبة المزج بين العناصر . وقد زعم أرب ما يدفع المادة الى الالتئام حينا والانحال منازعتان ، أعنى المنافور . الحب والنفور .

ولو أنعمت النظر قليلا فيا ذهب إليه إمبذقليس لأحصيت عليه مآخذ ثلاثة : فهو أولا قد فرض أن مادة الكون مؤلفة من ذرّات لا ينقص عددها ولا يزيد، ووقف عند هذا الحدّ من القول، وكان خليقا به أن يتناول تلك الذرّات _ وهي قطب الرحى مر من مذهبه _ بالتعريف والشرح حتى يقدّم لنا عنها صورة صحيحة .

وثانيا فرض أن تلك العناصر الأربعة التي يتركب منها الكون، والتي تختلف فى خصائصها وصفاتها، يمترج بعضها ببعض فى نسب مختلفة ، فتنشأ من المزيح صفات الأشياء المتباينة ، فالفرق بين صفات النحاس وصفات الخشب ناشئ من نسب العناصر التي يتركب منها الخشب والنحاس ، ومعنى هذا أن خصائص العناصر الأولى أزلية أصلية لم لتفرع عرب شيء آخر ، وأما خصائص الأشياء فمشتقة من كيفية تركيبها ، وفي هذا التفريق بين صفات العناصر وصفات الاشياء التي تركيب منها تناقض ظاهر ،

والغميزة الثالثة هي ذلك الرأى الشعرى الذي ارتاء في الحركة

من أنها تنازع بين الحب والبغض، فهذا رأى جدير أن يكون من أساطير الأقرلين أو من خيال الشعراء، وليس خليقا بالفلسفة: التي تقوم على المنطق الصارم ،

وكان طبيعيا بحكم تطوّر الفكر أن يجيء بعد إمبذقليس من يصهرهذه الفلسفة ويزيل مر. ﴿ جُوهُمُ هَذَا التناقض وتلك ﴿ المغامن لتستقم معسلامة المنطق، وقد أدّى تلك الرسالة ليوسبس . وديمقريطس مؤسسا المذهب الذري، فقد بدأًا بالنرّات يعللانها: ويصوِّرانها ، فزعما أننــا لوحللنا المــادة الى جزيئاتها لانتهينا الى. وحدات لاتقبل التقسيم ، هي ما أطلقا عليها اسم الذرّات ، أو الجواهر. الفردة، وهي التي نتكون من مجوعها مادة الكون، وهي لا نهائية. العدد، وتبلغ من الدقة حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس، وليست. عناصر الكون أربعة كما ذهب إمبذقليس، إنمــا هي عنصر واحد. متجانس، لأن الذرّات الأولى متشابهة متجانســـة التساوي جميعا في انعــدام الصفات والخصائص ، إلا أنها تختلف حجاكما لتباين شكلا وقالبًا ، ولما كانت الذرّات خلوا مر. الصفات لزم أن. تكون هذه الصفات التي ندركها في الأشياء ناشئة عن كيفية. ائتلاف الذرات في تكوينها للأجسام .

ولكنا مهما جردنا تلك الذرات من الصفات فلا مناص من

أن نضيف إليها واحدة أو اثنين، فهى صلبة ما دامت قد بلغت. حدًا لا تقبل معه التجزئة، وهى كذلك ذات ثقل ووزن، و إن كنا لا نستطيع أن نقول فى يقين هل أضاف الذريون هدده الصفة الأخيرة الى الذرات نفسها أم اعتبروها كسائر الصفات التى تنشأ من تحرك الدرات وتجعها ، ومن الأدلة التى تساق فى هذا المقام لترجيح الحكم بأنهم أضافوا الى الذرات نفسها صفة الوزن أن الأبيقوريين فيها بعد وقد أخذوا عن الذريين مذهبهم فى الذرات. وإتخذوه أساسا لفلسفتهم حكانوا يرون أن للذرات وزنا وثقلا، وقد تكون هدذه إضافة من عندهم، ولكنا نرجح أن تكون منقولة مع أصلها عن ليوسبس وديمقر يطس ،

و إذا كانت تلك الذرات أجراما ضئيلة دقيقة لها سطوح, خارجية محيطة بها، فهي إذن منفصل بعضها عن بعض، ولا بة أن يكون - إذن - ثمت شيء بينها، وأن يكون ذلك الشيء هو الفراغ المطلق أو كما يسميه بعضهم الخلاء، أليست الذرات يسمى بعضها الى بعض وهكذا؛ فكيف تم هذه الحركة التي ويدبر بعض عن بعض وهكذا؛ فكيف تم هذه الحركة التي لا تنقطع بين الذرات إذا لم يكن هناك فراغ تنقل فيه؟ أفى أنه لو كان الكون غاصا بالمادة المتصلة المتلاصقة لتعذرت الحركة تصدر اناما، ما دامت كل ذرة مضغوطة من كل جانب وليس

لديها مجال تتحرك فيسه ، وبناء على ذلك يكون فى الكون حقيقتان أوليتان : الذرات والفراغ ، أى المادة والعدم ، وهما يقايلان ما يسمى عند المدرسة الإيلية الوجود واللاوجود، غير أن المدرسة الإيلية كما علمت قد أنكرت اللاوجود إنكارا تاما ، وقالت إن الوجود وحده هو الموجود ، أما جماعة الذريين فقد أثبتوا الحقيقتين جنبا الى جنب، فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كالمادة سواء بسواء ، والفرق بينهما هو الفرق بين الوعاء الفارغ والوعاء المسلىء ،

ولكن اذا سلمنا بما يقول الذريون من وجود الفراغ الى جانب المادة ليتيسر لها الحركة ، فمن ذا الذى دفع الذرات الى الحركة أولا ؟ من أين همذه القوة الدافعة التى يعشت المادة على الحركة بعد السكون ؟ نحن لا بملك اليوم ما نعتمد عليه فى الحكم برأى الذريين فى ذلك، ولكا لو فرضنا أنهم كانوا كالابيقوريين في المد، وكانوا قد أضافوا الى الذرات صفة الثقل كما أسلفنا يصبح تعليل الحركة عندهم هينا ميسورا ، فشقل الذرات يدفعها المستمر فى الفضاء اللانهائى ، و يدهى أنه كلما كبرت المناشرة ازدادت ثقلا ما دامت الذرات جميعا متجانسة فى مادتها، خان كانت هذه المذرة ضعف زميلتها حجا ، وجب أس تكون خان كانت هذه المذرة ضعف زميلتها حجا ، وجب أس تكون

أنه كاما ازداد الحسم ثقلا اشتدت سرعة سقوطه ، وبناء على هذه الخطوات الثلاث: اختلاف الذرّات في الحجم، فاختلافها في الثقل فاختلافها في السرعة ، يحدث أن الذرّات الكبيرة السريعة تصدم الصغيرة وتزيحها يمنة ويسرة لكى تشق لنفسها طريق الهبوط، وأما تلك الذرات المزاحة ذات البمين وذات اليسار فسرعان ما يلتصق بعضها ببعض فتكون نواة تظل تتجمع حولها الذرّات حتى تكون في النهاية علما عظيا، وما أكثر العوالم التي تكوّنت، وليس علمنا هذا إلا واحدا منها، وقد تعود ذرات العالم المتكوّن الى التفرق ثانية، فينحل وتدركه الحاتمة .

إذن فالمادة متحرّكة أبدا ولا يطرأ عليها السكون، ولكن هل تسير ف حركتها وفقا لحطة مقدورة مرسومة ، أو أنها تخبط في ذلك خبط عشواء ؟ هذا لا يتردّد ديمقريطس في القول بأنها الضرورة الآلية العمياء وحدها هي التي تدفع الذرّات هبوطا الى اسفل، أو دفعا ذات اليمين وذات اليسار، دون أن يكون لها قدر معلوم ولا سبب مرسوم ، ولكن أنا كسجوراس الذي كان يعاصره، والذي ستحدّث اليك عنه في الفصل الآتي، كان يعتقد أن ثمت قوة عاقلة رشيدة تدبر تلك الحركة وتملك زمامها ، فتسير بها في سواء السبيل ،

ولم يكن رأى ديمقريطس في آلية الحركة وفوضاها ليمضى دون

أن يترك أثره العميق فى زعزعة دين اليونان وهدم آلهتهم، لأنه إن كانت العوالم تسير من تلقاء نفسها لم يعد للانسان فى آلهته أمل يرجوه، بل ذهب ديمقر يطس فى الكفر الى حدّ بعيد، فزعم أن فكرة الآلهة قد نشأت من الحوف مر الظواهر التى تحدث فى الأرض حينا ، وفى السهاء حينا ، فتنخلع لها قلوب البشر، كالزلازل والبراكين والمذنبات والشهب وما اليها .

ولما كان كل شيء في الكون مؤلفا من ذرّات تختلف شكلا وهجا، كانت الناركأى شيء آخر مركبة من ذرات، إلا أنها ناعمة مستديرة؛ والنفس الإنسانية ليست إلا قبسا ناريا يتكون كذلك من ذرات ناعمة مستديرة، إلا أنها أنق من النار المعروفة ماء وأشد صفاء، فاذا أدركها الموت تفرّقت ذرّاتها .

وقد أدلى ديمقر يطس برأى فى إدراك الحواس للأشياء كه خلاصته أن المرئيات الحارجية تنبعث عنها صور تقع على الحواس فتؤثر فيها، فتمكس صورها على صفحة الذهن. أما صفات الأشياء كاللون والطعم والرائحة فلا تقوم بالأشياء نفسها، ولكن تنفعل لها حواسنا، ولذلك نختلف فى مقدار التأثر بها.

ويجل بنا أن نختم القول عن المذهب الذرى برأى ديمقريطس فى السعادة ، و إن لم يكن قائمًا على نظرية الذرات ، فهو ينصح للإنسان أن يمتع نفسه ما وسمعته المتعة، وألا يسى، اليها أو يكدر صفوها ما استطاع الى ذلك سميلا ؛ وليست السعادة مرهونة بالقصور المشيدة والضياع الفسيحة ، إنما هى متوقفة على الحالة النفسية وحدها ، فكلما ازدادت هدوءا وصفاء ازداد المرء سمادة ونعا ، والسبيل المؤدية الى ذلك هى اعتدال الحاجات وبساطة العيش .

الفصاالة ابعً

أناكسجوراس (Anaxagoras)

ولد في كلازوميني (Clazomenea) ، بلد من بلاد آسيا الصغرى نحو سنة ٥٠٠ ق ٠ م، من أسرة نبيلة، وقد بسط الله له في الرزق فكان غنيا واسع الثراء ، ولكن التكاثر لم يلهه عن طلب العــــلم، فلم يلبث أن خلف وراءه أرض الوطن ينشـــد الحكمة، ثم قصد إلى أثينا، ولم تكن بعد قد فتحت أبواجها لتستقبل الفلسفة، فكان أناكسجوراس أول من غرس بذورها في أرضها ، ومنهذ ذلك الحين أصبحت أثينا مركزا للفكر عنــد اليونان ، ولم يمكث أناكسجوراس في هذا البلد طويلاحتي توثقت أواصر الصلة بينه وبين أعلام الرجال في ذلك الوقت، فكان صديقًا حما لبركليس (Pericles)، ذلك السياسي العظيم، ويوريبيدس (Euripides) الشاعر المعروف؛ وقد كلفته صداقة بركليس ثمنا غاليا : ذلك أن حزيا ســياسيا قوياكان يعارض بركليس ويكيد له ولأصحابه، فكر - فيمر مكربهم - بهذا الصديق أناكسجوراس الذي لم تعنه السياسة في كثير ولا قليل . ولكن حسبه جريمة أن يتصل ألود بينه وبين بركليس، فرماه رجال ذلك الحزب بالإلحاد، لتحق عليه لعنة الله والناس . ألم يقل أنا كسجوراس إن الشمس صخرة ملتهية ، وإن جم القمر من تربة ، فيالها زراية بالشمس والقمر ، وهما عند اليونان إلمان ينزلان من قلوبهم أسمى مناذل التقديس ، حتى أفلاطون وأرسطو كانا يريان أن النجوم كائنات المفيية ، وما أسرع ما سيق أنا كسجوراس إلى هيئة القضاء لترى رأيها فيمه ، ولكنه فر من الملينة هار با بعون صديقه بركليس ، وأخذ سمته نحو وطنه في آسيا الصغرى ، حيث استقر في مدينة لا مبسا كوس (Lampsacus) ، وظل بها حتى فاض روحه بعد أن بلغ من العمر النين وسبعين سنة ، وقد دؤن فلسفته في رسالة كانت شائمة متداولة في عهد سقراط ، ولم يبق لنا منها اليوم إلا أجزاء منثورة .

أقام أنا كسجوراس فلسفته على نفس الأساس الذي اتحده من قبله إمبدقليس وطائفة الذريين ، فأنكر الصيرورة المطلقة التي تذهب إلى تحوّل الكون تحوّلا مستمرا من حالة الوجود إلى حالة اللاوجود، ومن حالة اللاوجود إلى حالة الوجود، لأنه يعتقد أن المادة لا تنشأ ولا تفيى ، فينبني أن نلتمس علة التحول الذي يطرأ على الأشياء في اتصال أجزاء تلك المادة وانفصالها ، يقول أنا كسجوراس : « لقد أخطأ اليونان في زعمهم أن الأشياء تحدث وتول ، فليس في حقيقة الأمن نشأة وزوال ، إنما هو اتضال

وانفصال يطرآن على مادة موجودة فعلا، وكان أقرب إلى الصواب أن تسمى هاتان تكونا وانحلالا » .

استعرض أناكسجوراس آراء السابقين ، فـرأى الذريين يزعمون أن عنصر الكون ذرات متجانسة الحوهر مختلفة الصورة، . ورأى إمبذوقليس من قبلهم يذهب إلى أن أصل العـــالم عناصر أربعة ، فرفض المذهبين جميعا ؛ فليس مصدر الأشياء عنصرا - واحدا هو الذرات ، ولا عناصر أربعة، بل إن أنواع المادة على · اختلافها مسواء في الاصالة والأوليــة ، فليس ما يعرر أن نلتمس أصل الذهب في التراب أو النار، والخشب في المواء أو الماء، حولم لا يكون الذهب والتراب والخشب والحديد والنحاس والعظم . والشعر والماء إلى آخر همذه المواد التي تصادفنا في الكون أنواعا أولية وعناصر أساسية لم ينشأ أحدهما من الآخر؟ و إذرب ففي الكون من الأصول والعناصر بمقدار ما فيها من مواد . هذا وقد أنكر أناكسجوراس على طائفة الذريين مازعموه من إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسم ، وأكد أن المادة لتجزأ إلى ما لانهاية .

وقصة الكون هي أن تلك الملايين مر_ العناصر المادية كانت في الأزل خليطا مماسكا في كملة تمتــد في المكان الي مالا

نهامة، ثم بدأت المواد سسرها بأن أخذت تنحل و بنفصل بعضها عن بعض ، ليسمى كل شبيه الى شبهه ، فذرات الذهب الى · ذرات الذهب، وأجزاء النحاس الى أجزاء النحاس، والكمال الذي تنشده هو استقلال كل من تلك العناصر استقلالا لا يشو به ذرة واحدة من عنصر آخر، ولكن هـذه الغاية التي تقصد اليها المادة لا تدرك في أعوام ولا دهو ر ، كلا بل هي ضرب من المستحيل الذي لن يدرك الى أبد الآباد ؛ ذلك لأن المادة كما سبق لنا القول ممكنــة التقسيم الى ما لا نهاية له مر. الذرات ، وهذه الذرات اللانهائية لكل عنصر من عناصر المادة منبثة في العناصر الأخرى بحيث يستحيل أن تتجمع كلها في كتلة واحدة، فليس الى حصر الأجزاء اللانهائية من سبيل . وعلى ذلك فلن تخلص مادة من شوائب المواد الأخرى، ولو التست قطعة من مادة خالصة لا تعلق بها ذرات غريبة عنها فلن تظفر بما تريد، وكل ما عساك أن تصادفه شيء يقرب مما تبغي، فهذا الذي اصطلحنا على تسميته ذهبا ليس في حقيقة الأمن ذهبا خالصا، إنما هو أقرب المواد الى الذهب، لأن أجزاء الذهب فيه كثرة غالبة، تخالطها قلة من أجزاء المواد الأخرى، وقل مثل ذلك في سائر العناصر • .

يتضع من ذلك أن المادة قد دبت فيها الحركة لكى يسعى
 الشبيه منها الى شبيهه، ولما كانت هذه الغاية مستحيلة الحصول

فستظل الحركة دائبة الى الأبد، وهنا نقف مع أناكسجوراس كما وقفنا مع إمب دقليس وجماعة الذريين، نسائله عن تلك القوّة. التي دفعت المادة الى الحركة بادئ الأمر ، فن ذا الذي بعث في المــادة الميتة السعى والحركة ؟ والواقع أن نبوغ أنا كسجوراس. وعبقريتمه منحصران في الإجابة عن همذا السؤال، ولولا رأيه في الحركة والقوّة الدافعة لما كانت له فلسفة تستحق النظر؛ فأنت. تذكر أن إمبذقليس قد ذهب الى أن الحب والنفور هما القةتان الدافعتان اللتان تفسران المادة على الاتصال دهرًا والاتفصال. دهرا، ثم تبعه الذريون فذهبوا الى أن مبعث الحركة هو سقوط. الذرات المادية سقوطا آليا في الفضاء، فلا "سبرعل هدي، ولا تقصد الى غاية كما يقول ديمقريطس . وكلا المذهبين _ كما ترى — يتعلق بالمادة ولا يعمدو نطاقها، فأجزاء الممادة لتدافع أو نتجاذب من تلقاء نفسها دون أن يشرف على مسيرها سلطان. بصير. أما أنا كسعبوراس فقد خطا بالفلسفة خطوة جديدة عسمت. بها عن مستوى المادة ، فذهب إلى أن القوّة التي تدفع المادة. وتسيرها هي عقل حكم رشيد، ذكي بصير، يولد الحركة في المادة. إقبالا وإدبارا حتى لتكوّن منها العوالم . لقد بهر أنا كسجوراس. ما يشمل الكون من نظام وجمال وتناسق ، فأدرك على الفور أنه · Nous « نوسا » Nous ، ألمكم في عرف الفلسفة « نوسا » Nous ، يستحيل على قوة عمياء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل المتناغم، فهو - كما يظهر - لا يخبط في سيره خبط عشواء، بل يقصد إلى غرض محمدود؛ و إن الطبيعة لتضرب الأمثال كل يوم على أن لها فكرة تسمى إلى تحقيقها . وكيف يسميغ العقل أن يكون تناسق الكون و جماله ونظامه من فعل قوة آلية لا تعرف التناسق والنظام ؟ وهل تنتج هذه - إذا أطلق لها الأمر - إلا عماء وفوضى ؟ فلا يجد أنا كسجوراس سبيلا إلى الشمك في أن عقلا ذكيا يدبرالمادة و يحكمها ، وهو الذي رسم لها خطة السمير ، ونسق بين أجزائها ، وخلع عليها هذا الجمال الفاتن الحلاب .

هذا الإدراك للقوة العاقلة هو انتقال بالفلسفة من طور إلى طور، إذا جرينا مع القائلين بأن أناكسجوراس قد اعتبر ذلك العقل روحا خالصا مجردا ولم يلبسه لباسا من المادة، وقد حكى عنه هذا القول أرسطو وهو قريب العهد بأناكسجوراس، و يمكن أن يتخذ جهة يعتمد عليها، فهو يشهر إشارة واضحة إلى أن أنكسجوراس قد تخلص من المادة حين فكر في ذلك العقل، أذاكسجوراس قد تخلص من المادة حين فكر في ذلك العقل، من أبرع كتاب الفلسفة في العصر الحديث، أمثال « ذلر Zeller» من أبرع كتاب الفلسفة في العصر الحديث، أمثال « ذلر Zeller»

أشهرهم الأستاذ « بيرنت Burnet » ، يعتقد أن أنا كسجوراس كان كسابقيه عاجزا عن التفكير المجرد الصحيح ، فألبس العقــل الذي ذهب إلى وجوده صورة مادية، وحجتهم في ذلك أنه أضاف إليه صفات توصف بها المادة وحدها ، فقال عنه : « إنه أكثر الأشياء دقة ونقاء » 6 وإنه « صاف لا تشو به شائبة من العناصر الأخرى » . والدقة والنقاء والصفاء وما إنبها هي صور للا جسام المادية ، والفكرة المجردة المطلقة لا تعرف شيئا منها . كذلك يحتج هذا الفريق من الكتاب بأن أناكسجوراس كثيرا ما تحدّث عن العقــل بالكبر، وهـــذا كمَّ لا ينصب إلا على المــادة المحسة وحدها . وخلاصة القول أن هــذه الطائفة من المؤرخين لا تميل إلى الأخذ بالرأى القائل بأن أنا كسجوراس استطاع أن يدرك عقلا مجرِّدا عن الجمم؛ والأرجح أن أنا كسمجوراس أدرك القوّة العاقلة المحرّدة ، وأن رأى أرسطو فيم أقرب إلى الصحة ، وأن الأدلة التي احتج بها بيرنت وأمثاله مردودة . فالصفات المـــادية فيست قاصرة على المادة وحدها ، وكثيرا ما نطلقها على القدوى المجردة ، فإذا قلنا إن أرسطو رجل ذو فكر ثاقب وأن أفلاطون ذو بصيرة نافذة، أيكون معني ذلك أننا نريد حقا أن فكر أرسطو يثقب الأجسام كما تثقيها الإبرة ؟ وأن بصيرة أفلاطون تنفذ كما ينفذ المسمار؟ لا ، بل هي مجازات لغوية كثرت في اللفات كثرة عظيمة بسبب أن اللغة تنشأ فى أقل عهدها وتدرج بين المحسات، فكرن ألفاظها متعلقة بالإشباء المادية التي تقع تحت الحس، فلما تطؤر الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيا ليس له صور مادية ، اضطر اضطرارا أن يستدر هذه اللغة التي خلقت فى أقلما لما يقع تحت الحواس ، ليعبر بها عن معقولاته المجردة؛ و إذن فن الغبن أن نستند على الصفات المادية التي أطلقها أنا كسجوراس على العقل ونحكم بأنه تصور العقل فى صورة مادية ،

وأما وصفه العقل بالكبر ، وأن يظن لذلك أنه قد تصور العقل مادة تشغل حيزا ، فذلك اعتساف في الحكم ، لأننا اذا قلنا إن عقل أفلاطون أكبر من عقل فلان، فلا يكون معنى ذلك أن تفكير أفلاطون يشخل حيزا من المكان أكبر مما يشغله تفكير فلان، إنما هي مقارنة نسبية أجريناها لندرك قوة هذا منسوبة الى ذلك ، ولسنا نشك في أن ذلك ما قصد اليه أنا كسجوراس حين قال : إن العقل الذي يحكم الكون متجانس في جوهره ، ولكنه يختلف صخرا وكبرا باختلاف الأجسام التي يحل فيها ، فالعقل الأكبر يدبرالعالم باسره ، وهو لا يختلف في طبيعته عن العقل الأصغر الذي يستر الإنسان فالحيوان فالنبات ،

والخلاصة أن أناكسجوراس لم يصوّر لنفسه العقــل الذى

فرض وجوده فى صورة مادية، بل كان أقل من ميز تمييزا واضحا بين عنصرى العقل والحادة، بعد أن كانت الفلسفة لا تعـترف إلا بالمادة وحدها، وقد بعثه على الاعتقاد بوجود العقل عاملان: الأقل ما قدّمنا من أنه رأى ما فى الكون من نظام وتناسق و جمال الأقل ما قدّمنا من أنه رأى ما فى الكون من نظام وتناسق و جمال فى الأشياء، والتى تسلك فى سيرها سبيلا مستقيمة مؤدّية الى فى الأشياء، والتى تسلك فى سيرها سبيلا مستقيمة مؤدّية الى غرض مقصود، فذلك العقبل هو الذى دفع المادة الأولى التى كانت مزيجا من أخلاط العناصر المختلفة الى الانحلال التدريجي، كانت مزيجا من أخلاط العناصر المختلفة الى الانحلال التدريجي، وإلى التئام العناصر المتشابهة منها ؛ ولما كان العقل سببا للحركة، فبدهى أن يكون هو نفسه لا حركة فيه ، لأنه لو لم يكن كذلك لاستلزم بدوره محركا وهلم جوا ،

تناسق المادة من ناحية وحركتها من ناحية أخرى كانا إذن مقدمتين خلص منهما أنا كسجوراس الى نتيجة منطقية، هى وجود العقل المدبر الرشيد الذى يعمل على التناسق والجمال بين أجزاء المادة، والذى يبعث المادة على الحركة الدائبة، ومعنى ذلك بعبارة واضحة أن أنا كسجوراس لم يستنتج من دقة النظام في الكون وجود القوّة الخالقة، بل القوّة المنظمة، والفرق واضح بين القولين ؛ فأنت إذا صادفت آثارا لمدينية قديمة في عرض الصحراء، شيدت دورها ونسقت طرقاتها ، سار بك المنطق الى

نتيجة محتسومة هي أن عقلا مدبرا أشرف على إقامــة تلك الدور وتنظيمها، ولكنك تخطئ خطأ واضحا لو زعمت أن نظام التشييد وجمال تنســيقه دليلان على أن عقــلا خلق المــادة التي أقيمت هــا الدور .

إذن فالعقبل عند أنا كسجوراس لم يخلق المادة من عدم، بل العنصران قديمان أزليان نشأكل منهما بذاته، ثم طرأ العقل على المادة فبعث فها الحركة والنظام بأن اندس في مركز تلك الكتلة المادية الأولى، التي تمتد الى اللانهاية، والتي امتزجت فيها ألوان المادة امتزاجا بلغ حد الاندماج، ولما استقر العقل في قلب المادة اضطرب بالحركة، فاهترت النواة المركزية من المادة، ثم أخذ نطاق الحركة يتسع من تلقاء نفسه ، كما تلق بالجسر في الماء فتحدث موجة دائرية تأخذ فيالاتساع تدريجا حتى تشمل الحيط بأسره؛ وكانت الحركة كلما انبسط نطاقها تناولت مادة جديدة فدفعت بها الى الحركة وهلم جرا، وسيظل تيار الحركة الى الأبد يوسع من نطاقه و يتناول جديدا من المادة ، يسمى بدوره الى التماس أشباهه من المادة ليندم فيها، فالذهب يعتصم بالذهب، والخشب يلتمُ بالخشب، والماء يلتق بالماء... وأوَّل ما انفصل من الذرات ما توافر فيها الحرارة والجفاف والخفة ، فاجتمعت وكونت الأثير أو الهواء العالى،ثم جاءت بعد الأجزاء الباردة الرطبة المظلمة فكونت الهواء السافل ، ثم دار الهواء السافل حول المركز فنشأت الأرض وانداحت قسرصا مسطوحا يسبح فوق الهواء ، وكل أجرام السهاء قطع صخرية انتثرت من الأرض نتيجة لدورانها ، فالقمر جزء من الأرض يمكس أشعة الشمس فيبدو لسكان. الأرض مضيئا ، وقد كان أنا كسجوراس بهذا الرأى أول من علل ضوء القمر على الوجه الصحيح ، كما أنه أول من فسر الكسوف . والخسوف تفسيرا يتفق مع الرأى الحديث ؛ ولقد كان يعتقد أن . هناك كثيرا من العوالم الأخرى غير عالمنا هذا بشموسها وأقمارها ، وأنها جميعا مأهولة بالسكان ، ويذهب الى أن أصل الحياة جرائيم ، وأنها جميعا مأهولة بالسكان ، ويذهب الى أن أصل الحياة جرائيم ، كانت تسبح في الحق ، فساقتها مياه الأمطار الى الأرض حيث . تكاثرت وتتوعت على الوجه الذي نرى ،

وصفوة القول أن لفلسفة أنكسجوراس طابعين مميزين : فهو أول من فصسل العقل عن المادة ، فاتجهت أنظار الفلاسفة من بعده الى هذه الناحية الجديدة _ العقل _ يتخذونها دون ظواهر الطبيعة موضوعا لدرسهم ، وثانيا : قد حطم الزعة الآلية التي سارت قبل عهده ، إذ كانت تفسر الأحداث بعللها، أما هو فقد اتجه بتفسير الظواهر الى أغراضها وغاياتها .

غيرأنه بالغ في هــذين الاتجاهين حتى كانا موضع خطشــه كما:

أنهما موضوع شهرته ، فقد أسرف في فصل المادة عن العقل وجعلهما أزليين أبديين ، فكان اثنينيا بالغا، فلا هو فرض المادة أصلا للكون وفرع عنها العقل فيكون واحديا في ماديته ، ولا هو اكتفى بأن يكون العقل جوهرا للكون ، وأن تكون المادة من خلقه وإنشائه فيكون واحديا في عقليته ، ولكنه أثبت كلا العنصرين وسلم بهما معا ، هذا وقد أراد أن يجعل العقل أساسا للحركة حتى تكون الحركة مبصرة في سيرها ، ولكن لم يسعفه التطييق الصحيح ، فزعم أن العقل حرك النواة المركزية في المادة ، ثم ترك الحركة توسع من دائرتها بطريقة آلية شيئا فشيئا ، فكأنما انقلب العقل قوة آلية ، وكأنه انكفا بذلك راجعا الى حيث كان أسلافه من قبل ،

الفضال أثمن

السوفسطائيون (The Sophists)

كان أنا كسجوراس خاتمة تلك المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة اليونانية ، وقد خطا بالفلسفة خطوة جريئة فأخرجها من الطبيعة المادية ، ونحاجا نحوا جديدا في البحث ، إذ أيقن أن المادة وحدها لا يمكن أن تنتهى الى هذا التناسق والتناعم وإلحال ، بل لابة أن عقلا حكيا مدبرا يسلك بالمادة سبيلا سويا في هدى وبصيرة ، الى غاية معلومة مقصودة ، وجهذا فرق وين القوة العقلية المجردة ، التى نتحكم في تلك المادة المجسدة ، ويين القوة العقلية المجردة ، التى نتحكم في تلك المادة ، بين الجسم والعقل ، بين الطبيعة والإنسان وخصته بالبحث والدرس ، وكان أول من شق هذه الطريق هم جماعة السوفسطائيين ،

ويجمل بنا قبسل أن نتناول بالشرح آراءهم . أن نلق نظسرة على بلاد اليونان في عصرهم حتى نلم إلمامة سريعية بحالتها الدينية والسياسية والاجتاعية ؛ وسنرى في وضوح وجلاء أرب السوفسطائيين لم يخلقوا فلسفتهم من عدم بل انتزعوها من بيئتهم

فجاءوا صورة دقيقــة لعصرهم ، ولسانا ناطقا يعبر عمـــاكان يخالج النفوس فى ذلك الحين .

أرض اليــونان وعرة المسالك ملتوية الأديم ، تنهض على صدرها الحزين الجبال، تنحصر بينهـا طائفة من الأودية، نشأت نَى أَكَافُهَا مَدَنَ مَتَفَرَقَةً لا يَتَصَلُّ بَعْضُما بِبَعْضُ في سَهُولَةً و يُسَرُّ ، فلم تكن اليونان أمة واحدة تشرف عليهــا حكومة واحدة ، بل كانت كل مدينة مر. _ تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها، وتضع ما يطيب لها من قوانين؛ وكان معظم تلك المدائن بالغا من الصغرحدا بعيــداحتي لم يتجاوزعدد سكان بعضها عددا ضئيلا من الناس ، يستطيع أفرادها أن يلتقوا جميعا في مكان يعينه ، يناقشون فى أمور الدولة ويتناولون قوانينها ونظمها بالتعسديل والتهذيب ؛ و إذن فلم تكن المجالس النيابية كما نعرفها اليوم معروفة لديهم، لأن الحاجة لم تضطرهم إلى طريقة الانتخاب، فكان كل يونانى يمثل نفسه ويساهم في السياسة والتشريع، وقد أدى تفرق القوم في مدائن مستقلة إلى تنافرهم وتناكرهم، فتولد بينهم شعور المنافسة ، وتمكنت من نفوسهم العصبية للسلد ، بحيث كانت مصلحة المدينة فوق مصلحة الدولة، وأخذت نزعة الأنانية التسع من عصبية المدينة إلى عصبية الفرد اشخصه، فأصبح صالح الفرد فوق صالح مدينته، وهكذا استولى على الناس حب النفس واعتد

كل فرد بذاته، يود لو يرتفع على حساب مواطنيه، ولعل هــذا التطوف فى تقدير الشخص لنفسه نتيجة طبيعية لمـــا أصاب الفرد من إهمال وإذلال أيام كان زمام الأمر فى أيدى النبلاء .

وقد ساير الديمقراطية فى تطوّرها المحلال فى العقيدة الدينية ، فلم يلبث الناس أن نبذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم ، لأنهم شعروا بعد أن استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتقديس ؛ وما ظنك بآلهة نسبت إليهاكل صنوف النقص والفجور ، كما صوّرهم شعراء اليونان فيا رووا من شعر وأساطير ؟ هذا إلى تقدم العلم والفلسفة من ناحية أخرى ، فاكتسحت العقائد العتيقة البالية من الصدور ، وأصبح الناس يعللون ظواهم الكون تعليلا طبيعيا دون أن يردوها إلى قوى الآلهة ، ولقد مر بنا في الفصول السابقة أن بعض الفلاسفة كانوا يناصبون الدين العداء ، في غير تكتم ولا خفاء ، فنقد إكرنوفلس يناصبون الدين العداء ، في غير تكتم ولا خفاء ، فنقد إكرنوفلس من ظواهم الكون .

طفت على اليونان موجة من الشك، وعمد الناس إلى القديم يهدمونه بكل ما وسعهم من معاول، فاندكت الأرستقراطية دكا وقام على أنقاضها بناء الديمقراطية، ومحا العلم والفلسفة عقائد الدين الجامدة، ولم تكدتهوى هاتان الدعامتان حتى انهار فى أثرهما كل شيء، فانحلت الأخلاق والعادات، وذهبت هيسة السلطات واحترام التقاليد، واتخذ الجيل الناشئ من عقائد أسلافه موضوعا للسخرية والفكاهة، وحطم القوانين والأخلاق باعتبارها أغلالا تلجم الإنسان وتعوق غرائزه الطبيعية ، ولم يكن السوفسطائيين الا مرآة مجلوة انعكست على صفحتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا من القوم في حياتهم العملية من ميول ونزعات ،

لم يكن السوفسطائيون مدرسة فلسفية كالفيثاغور بين أو الإيلين، لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، إنما كانوا طائقة من المعلمين متفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون مرس بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجرا ، وكان هذا من أسباب كرههم، الأن ذلك لم يكن عادة الشعب اليوناني من قبلهم ،

وكانوا يعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب إذ ذاك، فهروتاجوراس (Protagoras) - مثلا - كان يعلم قواعد النجاح في السياسة، وجورجياس (Gorgias) كان يعلم البلاغة وعلم السياسة، و پروديكوس (Prodicus) قواعد النحو والصرف، وهيياس (Hippias) التاريخ والطبيعة والرياضة. وعلى العموم

كان غرضهم تعليم اليونان ليكونوا وطنيين صالحين للحياة، وكانت السياسة والاشتغال بها أكبرشاغل لعقــل اليونان اذ ذاك، وكان. الطموح لشفل منصب سياسي كبير مستوليا على أذهان كثيرين، وقد ساعد على ذلك سيادة الديمقراطية يومئذ، فكان أهم ما يجتاج اليه الطالب البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدال حتى يستطيع أن يواجه كل مسألة تعسرض ، إما بفكرة صحيحة أوبلعب بألفساظ لإفحام السائل؛ لذلك كان من أهم تعاليمهم علم البلاغة، وهم يعدون بحق مؤسسي هذا العــلم . وكان ذلك يكون مجمودا لو أنهم وقفوا موقفا صحيحاً في تعليم البلاغة، وخدموا بها الحقيقة حيث كانت، ولكنهم قصدوا الى تعليم الشباب كيف يخسدمون الفكرة كائنة ما كانت، وعلى أى وجه كان، بالحق أو بالباطل، فكان شأنهم شأن محام يخدم قضيته من أى سبيل، حتى روى عرب أحدهم « جورجياس » أنه قال : ليس من الضرورى أن تعملم شيئا عن الموضوع لتجيب؛ وقال إن في استطاعته أن يجيب كل سائل عن كل ما يسأل لذلك كانوا يعلمون كيف يكسبون خصومهم بكل الوسائل، باللعب بالألفاظ، بالاستعارات والكنايات الجذابة، بخداع المنطق وتمويه الحقيقة ومنأجلذلك سمىاللعب بالألفاظ والتهريج في الجيج « سفسطة » اشتقاقا من السوفسطائيين .

 ⁽١) مع أن كلة السوفسطائيين في الأصل مأخوذة من «سوفرس» ومعناها.
 «الحكيم» -

ترى من ذلك أن السوفسطائيين قد اتجهوا بعنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التى تبحث عن الحقيقة الخالدة ، وانصرفوا إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية من أخصر الطرق ، وقد وصف السوفسطائيون بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة ولكن يجب أن نشير إلى أن كلمة الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاق الذى تدل عليه الآن ، بل عبربها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح ، ففضيلة الطبيب معالجة المرضى ، وفضيلة الرائض تدريب الحيول ، ولما الطبيب معالجة المرضى ، وفضيلة الرائض تدريب الحيول ، ولما كان السوفسطائيون يدريون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التي تحيط بهم ، فهم معلمو فضيلة بهذا المعسنى ،

وأقدم السوفسطائيين عهدا هو بروتا جوراس الذي ولد فى أبديرا الحوالي سنة ٨٠٠ ق ٠ م • وأخذ يتجوّل فى أنحاء اليونان حتى استقر فى أثينا ولبث بها شطرا من حياته غير قصير، وأخرج كتابا فى الآلهة استهله بهذه العبارة: « أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم. أو عدم وجودهم، ولا أن أتصور أشكالم ، وهنك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول إلى المعرفة الصحيحة، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان» ولكن لم يظهر الكتاب فى الناس حتى رمى بالإلحاد، وأحق الكتاب علنا، وفر بروتا جوراس هاربا

من أثينا وقصد إلى صقلية، ولكن السفينة ارتطمت به في الطريق . .فغرق حوالي سنة ١٠٤ ق ٠ م ٠

أما المحور الذى دارت حوله فلسفة بروتاجوراس بل فلسفة السوفسطائيين جميعا، فهو عبارته المشهورة : « الإنسان مقياس كل شيء » وكانت هذه الجملة تمثل ميول الناس في ذلك العصر وهي أساس تعاليمهم كلها، وهانحن أولاء نتناولها بالشرح والتعليق:

كان الفلاسفة قبل السوفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل، ويفرقون بين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل، ويرون أد الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس، وممن ذهب إلى هذا الفلاسفة الإيليون، فقالوا إن الحق يدرك بالعقال، أما الحواس فغاشة خداعة ، وكان هؤلاء الذين يرون التفريق بين الحس والعقل يقولون إن حس كل إنسان خاص به ، أما العقل فقدر مشترك عام ، ومن أجل هذا لا يستطيع الإنسان أن ينقل احساسه الى إحساس غيره ، فأعمى اللون الذي لا يدرك اللون الأحر مشلا لا يمكنك أن تنقل إحساسك باللون الأحر اليه، ولكن يمكن أن تنقل فهمك لشيء الى شخص آخر، كذلك اذا عرض مثلتان على تنقل فهمك لشيء الى شخص آخر، كذلك اذا عرض مثلتان على جماعة من الناس فقد يراهما شخص متساويين ، وقد يراهما الآخر محتلفين ، ولا سبيل من طريق الحس لتفاهمهما ، ولكن يمكن

أن يقام البرهار العقلى على تساويهما، فاحساسي خاص بى لا يشاركنى فيه غيرى ، أما عقلى فعام ، أعنى أن فيه قدرا مشتركا ينى وبين الكائنات العاقلة .

جاء السوفسطائيون فأنكروا هذا ، كان الاعتقاد من قبلهم أن هناك قرقا بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ، و بعبارة أخرى أن هناك فرقا بين ما أدركه أنا من الشيء وبين الشيء في الخارج. فقد أنظر الى الأرض فأراها مسطحة وهي في الخارج وفي حقيقة الأمر مكوّرة، وقد أرى السراب ماء وفي الخارج لا ماء، فالشيء في الخارج موجود استقلالا عن ذهني وحواسي ، ولكن هؤلاء السوفسطائيين أتوا ينكرون هذا أيضا، فبروتاجوراس كان يعلم أن ليس هناك وجود خارجي مستقل عما في أذهاننا، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له ٤ قاذًا اختلفنا في رؤية شيء، فما أراه أنا حق بالنسبة لي وما تراه أنت حق بالنسبة لك ٠٠ واستر بروتاجوراس في نظر بته فقال : اليس هناك خطأ ، بل مستحيل وجود الخطأ ، فكل ما تراه صواب لك، بل لفظتا الخطأ والصواب لا معنى لهما ، فليس هناك شيء يسمى حقا في ذاته أو في الواقع أو تحو ذلك . و يظهر أن الذي دعا تروتاجوراس إلى هـــذا أنه رأى أن المعلومات التي تصل إلينا إنما تصل من طريق الحواس،

و إدراك الحواس مختلف عند الناس، فلايمكن الاعتماد عليهالإدراك أن هناك شيئا حقا خارجيا فى الواقع .

وتابعه على ذلك جورجياس السوفسطائى ، فقد وضع كنابا عنوانه ¹⁰ الطبيعة أو اللاوجود " حاول فيه أن يقيم الدليل على هذه القضايا الثلاث ¹⁰ لا شيء موجود "، ¹⁰ إن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف"، ¹⁰ و إذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله الى الغير".

أما القضية الأولى التي تقرر أن لا شيء موجود ، فقد تابع فيها الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع تحت الحواس ، والذين أثبتوا أرب صفة الوجود وحدها هي الموجودة ، أما كل هذه الأشياء التي تملاً جوانب الكون والتي تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس ، وكان جورجياس يستعير منهج زينو من قبله في الجدل ، ويعتمد على بارمنيدس في آرائه في أصل الكون ليثبت بذلك بطلان الحسات، فكان مثلا يقول : إذا كان ثمت في الوجود شيء فلا بد أن تكون له بداية ، وهو إما أن يكون قد نشأ من العدم ، أو من وجود سابق له ، فأما النشأة من المدم فمستحيلة ، لأن شيئا لا يخرج من لا شيء ، وأما تسلسبله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له بداية ، وإذن فلا شيء موجود .

وأ، القصية الثانية التي تقرّر أنه حتى لو فرصنا وجود شيء فلا تمكن معرفته، فهى تتجة لازمة لعقيدة السوفسطائيين في اعتماد تحصيل المعرفة على الحواس وحدها دورن العقل، وما دامت إدراكات الحواس تختلف عند الأشخاص، بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة، فلا يمكن الحزم بحقيقة الشيء كما هو، وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضا قضية جورجياس الثالثة، لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر،

وقد تابع من أتى بعد من السوفسطائيين هذه التماليم وطبقوها على السياسة والإخلاق . فقالوا اذا لم يكن هناك حق فى الخارج، وكان ما يظهر للشخص أنه حق فحق بالنسبة اليه وحده فلا يمكن أن يكون هناك قانون خارجى أخلاقى عام يخضع له الناس جميعا، وانما المسألة ترجع الى إحساس الشخص نفسه، في تراه حقا فحق لك، وما رأيت عمله فاعمله و يكون عمله مشروعا .

و يتبع هذا رأيهم فى القانون فليس هناك قانون عام أمؤسس على العدالة أو نحو ذلك، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس . وليس هناك قانون عادل فى فسه، وإنما قوانين الدولة كما قال بولس (Polus) ورأسيها كوس (Thrasymachus)

اختراع الضعفاء ليخضموا بها الأقوياء وليختلسوا منهم ثمار قوتهم، واذا بلغ إنسان من القزة مبلغا يستطيع معه الخروج على القانون من غير أن يعاقب فله الحق في الخروج ، لذلك يعدّون أوّل من رأى أن الفرّة هي الحق .

وهده التعاليم كما ترى تعاليم هدامة لكل نظام اجتماعى ، للدين، للأخلاق، لكل نظم الدولة ؛ ومن ثم كانوا مثارا لسخط من أتى بعدهم من الفلاسفة، وموضعا لانتقادهم وهدم تعاليمهم، ولكنهم من غيرشك نشروا التعليم في بلاد السونات، وهيجوا الأفكار للبحث والمناقشة في أساس الأخلاق، فهدوا الطريق لتعاليم سقراط وأفلاطون، وأسسوا علم البلاغة ، ووجهوا اهتمام الناس اليسه، وكارب لتعاليم السوفسطائيين أثر مختلف في عقول الباحثين في العصور المختلفة .

وتعاليمهم هـذه هي السبب في أن ليس لهم تعاليم فلسفية اليهابية، فقد قنعوا بأن ليس هناك حقيقة، و إن وجدت فليس من سبيل الى اكتشافها، ولهمذا خصصوا أنفسهم للسلاغة وللسياسة، وقالوا إن لم تكن هناك حقيقة تعرف وتعلم، فأمامنا بانبالاستمالة والتأثير في الناس، و إن لم يكن حتى و باطل في ذاتهما، فهناك طرق للإقناع، وهدذا هو الطريق الذي سلكوه، طريق اللسلاغة .

, ومهما قال الناقدون في فلسمفة السوفسطائيين ، فلا سبيل الى إنكار هذه الحقيقة ، وهي أن عصرهم كان عصر نهضة فكرية كهذه النهضات التي تجيء في التاريخ على فترات متباعدة ، والتي يظهر أنها نتبع عهودا تنشط فيها الفلسفة والعلوم ، فقد جاء السونسطائيون بعد تلك الفترة التي امتــــتت من طاليس الي أنكسمندر، والتي امتلائت بأعلام الرجال الذين أنتجوا في الفلسفة والعلم إنتاجا خصبا غزيراً؛ فأخذت هـــذه الأكداس من المعرفة نتقطر على طول الزمن الى الدهماء قطرة قطرة ٤ إذ لا سبيل الى علم الدهماء لهـ) في حينها ومتابعتها خطوة خطوة، فاستنار الشعب واتسع أفقــه العقلي بعض الشيء، وبدأ ينظر الى آرائه القــديمة، وعقائده البالية نظرة الناقد الساخط، ولم يتردّد في هجرها ونبذها في ضوء فكره الجديد ؛ هكذا نتابع حلقات الفكر في التاريخ فيكون بَنَّاء في أوَّله وهدَّاما في آخره، يكون أفكارا إيجابية عند صدوره من أصحابه ، فإذا وجد سبيله إلى أذهان العامة كان قوّة سلبية تظهر في صورة الشك والنقــد والتحطيم، وهذا علم ما تنطبع به النهضات الفكرية في كل العصور من طوابع الشك والإنكار التي تتناول ممعاولها الحكومة والتقاليد والعادات؛ وإذا ما انقضِّت هذه العمد الثلاثة فقدَ تقوّض الحتمع من أساسه، وانمحت روح الجماعة وظهرت روح الفرد بكل ماتجره الأنانية وراءها من ذيول م

ولقــد شهدت انجلترا وفرنســا في أوائل القرن الثامن عشر نهضة فكرية كالتي بيتًا ، فساد الشك وحاول الفكر أن يهــدم كل قديم، لا ينجو منسه نظام من النظم، فتناول الأسرة والدولة والقوانين؛ وقد جاءت تلك النهضة أيضا عقب عصر إيجابي بنائي، وها نحن أولاء اليوم نشاهد عهــدا جديدا للشك ، بعد أن سبقه القرن التاسع عشر بطائفة كبيرة من الإنتاج العلمي، تسللت الى العقول تدريجا، فاتسع النطاق العقلي، ولم يعد يرضى الناس ثوب الفكر القديم ، وهم يحاولون اليوم أن يخلعوه ليستبدلوا به جديدا ؛ ومما هو جدير بالذكر أن الفلسفة السائدة اليوم ـــ وهي الفلسفة العملية _ العراجماً تزم _ (Pragmatism) التي لا تريد أن تعترف بحقيقة فىذاتها مستقلة عن الإنسان، بل الحقيقة عندها هي ما يكون نافعا في الحياة العملية - قريبة الشبه جدا بتعالم السوفسطائيين؟ ولسنا نخطئ إذا قلنا إنها سوفسطائية العصر الحديث ، تحاول أن تتخذ من الإنسار_ مقياسا لكل شيء، وكل الفرق بينها وبين سوفسطائيـة بروتاجوراس هو فرق في معني « الإنسـان » فكان

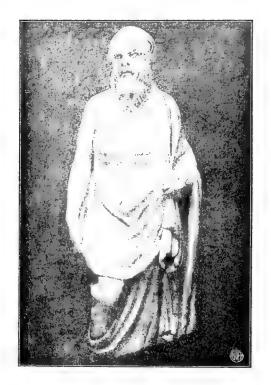
⁽١) الرجائرم - وإن شئت فسمها فلسفة الذرائع - مذهب نشأ من الأفكار الأمريكية ، وهو يرفض النظر في الحقائق الميتافيزيقية ، و يقصر نظره على البحث فيا يتجل بالوجود الواقعي ، وعنده أن النظريات والحقائق ليست ثابتة بل متفيرة بتغير الأزمان ، وأن الحق والفضيلة ما رآه الناس أنفع لهم الخ .

بروتاجوراس يعنى به الفسود ، ومذهب البراجماتيم اليوم يريد به الإنسانية كلها. ولما كان ما ينفع الإنسان اليوم قد يضره غدا، وما ينفع هذه الأمة قد يضر أمة أخرى، إذن فليس ثمت حقيقة ثامتة خالدة .

ولا ريب في أن موضع الخطأ عنمد بروتاجوراس قديمًا ، وفي مذهب البراجماتزم حديثًا، هو الاعتباد على حواس الإنسان (مع أن حواس الشخص خاصة به)، وتجاهل الحانب العقلي منه، (مع أنه العنصر الذي يشترك فيه أفراد البشر جميعا).

فائن كنا ندين للسوفسطائيين حقا بالإ كبار من شخصية الفرد، والمطالبة ألا تفرض عليه الآراء والمقائد فرضا، بل يقنع بها إقناعا، فلا نذهب معهم إلى حد إهمال الحقيقة الخارجية مستقلة عن الإنسان، ولئن كنا نذهب معهم فيا ذهبوا إليه من أن لكل إنسان الحرية في الرأى واعتقاد ما يرى، فنحن نضيف إلى ذلك شرطا وهو: أنه لا يجوز لفرد أن يرى رأيا إلا إذا قام عليه الدليل العقلي دون إحساسه وشعوره، و إن كنا نوافقهم في أن الأخلاق تختلف باختلاف الشعوب إلا أننا لا نخلص من هذه المقدمة إلى التيجة التي خلصوا إليهامن أنه ليسهناك معيار خلقي حق في ذاته، لأن اختلاف الرأى في أي ظاهرة

أخرى لا ينهض دليلا على انعدام الحقيقة في ذاتها، فإذا اختلفت الأقوال في شكل الأرض، هل هي مسطحة أم كرية، فليس ممثى ذلك أن ليس اللا رض شنكل ما ، وعكذا الشأن في الأخلاق، فان أجازت أمة البغاء وحرمته أخرى، و إن أجاز المصريون القدماء زواج الآخت وحرمه غيرهم، فليس ذلك دليلا على أن الإنسان مقياس الأخلاق، وأن ليس هناك حقيقة خلقية ثابتة في ذاتها .



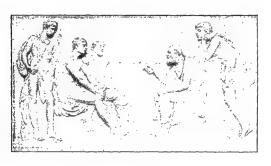
سقراط

لفصرا الناسع سقراط (Socrates)

كان من آثار السوفسطائيين أن تعرّض كل نظام السقوط، وانهدم ماكان النساس من مثل يطمحون إليها ، سواء في ذلك الأخلاق والدين والحقيقة والقانون، فقد ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والرذيلة وتفسير الحمير والشر مذهبا بناسب هواه ويتفتى في الآلهة تندك من أساسها ، وأنكروا الحقائق الخارجية إنكارا، في الآلهة تندك من أساسها ، وأنكروا الحقائق الخارجية إنكارا، فالإنسان هو مقياس كل شيء، ولم يعتقدوا أن ثمت حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان، وعبثوا بالعادات الموروثة والقواتين، فأء سقراط وألفي هذه الإنقاض المنهدمة يعوزها البناء، فأقامها وأعاد لها النظام الذي أتلفه السوفسطائيون .

ولد سقراط فى أثينا حول سنة ٧٠٤ ق ، م من أب يحترف صناحة التماثيل وأم قابلة ، ولو أن التاريخ لا يعى عن طفولته ونشأته إلا قليلا لا يننى فى تصويره تصويرا دقيقا، إلا أن له خاصة عجيبة تحببه إلى النفوس وتجذبه نحو القلوب ، فلا يكاد القارئ يتلو من تاريخه ذلك القليل المذكور حتى تسريح الصورة إلى صفحة الذهن تامة واضحة ، هى بلا شك أشد وضوحا مر صورة أفلاطون الأرستقواطى ، وأنصع جلاء من صورة أرسطو العالم، على كثرة ما أفاض التاريخ فى حياتهما ، احترف حرفة أبيه ولبث يزاولها حينا قصيرا ، قيل إنه صنع خلاله مجموعة ضئيلة من التماثيل عرضت فيا بعد فى الأكرو بوليس بأثينا ، تم ترك هذه المهنة ، وتخصص الفلسفة التى اعتبرها رسالته فى الحياة ، وكان يعيش فى أثينا ، ولبث فيها لم يفادرها قط إلا حين اضطرته ظروف الحرب أن ينخرط فى سلك الجيش ، وظل مشتغلا بالفلسفة حتى اتهسم فى نحو سن السبعين بإنكار آلمة اليونان والدعوة إلى آلهة جديدة ، وأنه يفسد عقول الشبان ، فحكم عليه بالإعدام وأعدم .

كان سقراط قبيح المنظر، فهو قصير بدين دميم، بارز العين، كبير الأنف فى قبح، واسع الفم، بالى الثياب، وأراد الله أن يكون هذا الشكل الممقوت مستقرا لنفس قوية جميلة ذكية، فقد كان عادلا حتى لا يؤثر عنه أنه ظلم أحدا، حكيا حتى قسل أن يخطئ فى حكمه على شىء بأنه حق أو باطل ، وكان ضابطا لنفسه إلى حد يستدعى الإعجاب، راضها حتى أصبحت طوع إرادته، وحتى كان دخله القليل يكفى كل حاجاته ، وكانت مواهبه العقلية لا تقل عن مواهبه الأخلاقية، فهو مفكر دقيق الملاحظة يستغل مواهبه الأعلاقية، ما حباه الله من مواهبه العقلية المعقل مواهبه العقل عن مواهبه المراهبة العلقية على عام الله وينظم استعالها، وعلى كثرة ما حباه الله من مواهب العقل

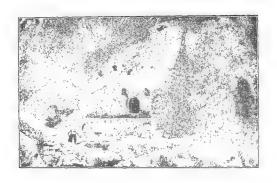


سقراط في حلقة الدرس

كان يعلن أنه لا يعرف شيئا ، وليس حكيا ولكنه فيلسوف «محب للحكة» فكثيرا ما قال : «أنا أعرف شيئا واحدا وهو أنى لا أعرف شيئا» .

ولماكان سقراط يحب الحكة وينشدها، فقدكان يتلمسها في كل من يصادفه، واعتاد أن ينزل الى سوق أثينا أو المجتمعات الهامة، ثم يتحدّث مع كل من أنس منه ميلا الى الكلام في مسائل الحياة والموت وما يتعلق بهما ، لا يعبأ بحالة من يحادثه، غنى أم فقير، شاب أم شيخ، صديق أم غير صديق، وحديث مباح لكل من يريد، لا يأخذ عليه أجراكهاكان يفعل السوفسطائيون، ولم يكن يحتكر الكلام، بل يتبادل الحديث، و يوجه المناقشة الى الحهة المنتجة، وهدده الطريقة التي مهر فيها سقراط هي طريقة الحوار، فكان يلتي على سامعه سؤالا ثم يناقش جوابه و يصححه أو يتممه، ثم يتعرض للسؤال و يحيب، وكثيرا ما تعمد أن يورط عاوره في الخطأ لينكشف جهل عدئه، أو ليستخلص منه النتيجة كأنها قضية صحيحة معروفة من قبل.

ولم يكن سقراط يرى أنه غيرفيما يفعل ، بلكان يعتقد أنه مسير بوحى يملى عليــه ما يقول، ويرسم له طريق المسير، ويطلعه على نتائج الإعمال قبل حدوثها، وهو إنما يؤدى رسالة فرضتها عليه الآلهة ؛ ليس له عرب آدائها محيص ؛ وقد روى أفلاطون في أحد فصوله حديثًا عما حدث لسقراط من وحي ، هذا نصه : ذهب شريفون (Chairephon) حاجا الى معبد دلفي (Delphy) فسأل الكاهنة : هل بين الرجال من هو أكثر حكمة من سقراط؟ فأجأبت لأ ... قال سقراط: فلمأ نمى إلى الحُليث سألت نفسى: ماذا يعني الإله بهـ ذا الحواب ؟ والى أى شيء يقصد ؟ ولم يدر بخاطري قط أنني بلغت من الحكمة شـيئا ؛ فماذا عساه يعني حين فالكذب مستحيل على الله ، ولقد لبثت في هـــذه الحيرة طويلا أسائل نفسي عن مغنى ما نطق بهـا الآله ؛ وأخيرا وبعــد تفكير طويل قت بالتجربة الآتيــة : التمست رجلا ممن يتظــاهـرون بالحكمة ، وظننت أنى سأستطيع أن أفنه قول الآلهمة وأبلغها : « أن هذا الرجل قد بلغ من الحكمة مالم أبلغ رغم قواك إنني أحكم الناس » فما كدت أختبر الرجل _ ولن أذكر هنا اسمه _ وكان. من أعلام أثينا، ولم يكد الحديث يدور بيننا حتى قلت في نفسي: « إنَّ هــذا الرجل و إن تظاهر بالحكمة أمام الناس وأمام نفسه ٤ ` لايتصل بالحكمة في قليل ولاكثير، وحاولت بعدئذ أن أدله على أنه ليس حكمًا وإن توهم في نفسه الحكة، فغضب مني كما غضب. كثير من كانوا على مقربة منا، فانصرفت وقلت : «حسنا، إننى



معبد دلنى حبث سأل سمراط الكاهنة فأجابته بأنه سيكون أحكم الأثديين

أحكم من هـ ذا الرجل على كل حال ؛ فقد لا يعرف أحدنا شيئا عن الجمال أو الحير، ولكنه يظن أنه يعرف شيئا وهو لا يعرف ، أما أنا فإن كنت لا أدرى فلست أفرض على الأقل أننى أدرى ، وإذن فأنا أحكم منه قليلا » . وقصدت بعـ دئذ رجلا آخركان المعروف أنه أحكم من سابقه ، وأجريت التجربة نفسها ، فغضب منى وغضب معـ كثيرون ، وهكذا التمست مدّى الحكة واحدا فواحدا حتى أكانهم جميعا ، وعامت الحقيقة آسفا » .

أيقن إذن سقراط أنه أحكم أهل زمانه حقا بهذا التفسير، وكان يعلن كاما بدأ حوار أنه يجهل الموضوع جهلا تاما، وأنه راغب شديد الرغبة في معرفة ما قد يعلمه محاوره، ولم يكن في هذا الظهور بالحهل متكلفا ولا متصنعا بل كان يعتقد اعتقادا جازما بأنه و بأد الناس جميعا لا يعرفون شيئا عما يتشدقون به من ألفاظ، ومن في أثينا كان يستطيع أن يقول شيئا عن حقيقة الخير والحق والجمال ؟ لا شك أنهم عاجزون عن تحديد معانبها، وكل ما يتظاهرون به من حكة وعلم إن هو إلا إغراق في الجهل والحق والغرور؛ وكان سقراط شق يجهل مناقشيه، ولكنه اعتاد أن علم عن المحرو يتهكم منهم ؛ فيقول لحدثه : إنى على يقين أنك تعلم عن المحضوع المبسوط شيئا، ثم يرجو ويلع في الرجاء أن يفيض مناقشه عليه من علمه وحكته، فإذا ماجازت الحيلة على المحدث المسكين،

وهم بالحديث واندفع فى سموق الحقائق اندفاءا ، أبدى سقراط اعجابه به لولا أن نقطة غامضة اندست في ثنايا الحديث، وهو يرجو لها شرحا و إيضاحا ، ثم يأخذ فى إلقاء الأسئلة المحرجة فى مهارة ولباقة، و إذا بالمحدث متورّط فى جهله، معترف به ،

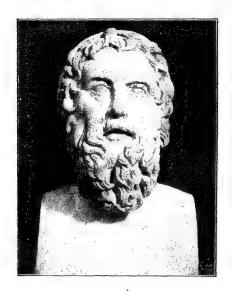
لبث سقراط يزاول فى كل يوم حواره الفلسفى ، لا يلتزم له مكانا معينا ، فهو يحاور فى السوق ، وفى حوانيت الصناع ، وفى أروقة الحمّام، وفى الملاعب الرياضية، ولا يلتزم لحواره موضوعا معينا ، فهو يناقش فى كل ما يعرض من مسائل ، حتى بلغ من عره عامه السبعين، وكان قد ألب على نفسه طبقات الشعب، لأنه كه نظام الديموقراطية فى الحكم ، ولم يسخ أن ينتخب لمناصب المدولة جماعة الزرّاع والصناع ، كما أغضب الطبقة العالية لأنه كان يمقت الأرستقراطية وما تجرّ وراءها مر الاستبداد والطلم، فوجهت إليه تهم ثلاث : الأولى إنكاره آلهة اليونان ، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة، والثائنة إنساد الشباب الذى فتن والتف حوله التفافا شديدا مأخوذا بسحرحواره ،

ولم تكن تلك التهم قائمة على أساس صحيح، فقد ا تتحلت انتحالا للنبل منه ، انتحلها جماعة من أعدائه مثل أنيتس (Anytus) الذى كان زعيا مر زعماء الديمقراطية فغاظه أن يكيد سقراط لها ، والذى كان ابنيه واحدا من تلاميذ سيقراط فرآه يسخر مرة على مسمع منه بالآلهة التي يعبدها؛ أما الجريمة الأولى وهي إنكار الآلهة فهي إن جاز أن توجه إلى كل من سبق سقراط من فلاسفة، فلا يجوز بحال من الأحوال أن يتهم بها سقراط الذى كان عف اللسان نحو الآلهة ، بل كثيرا ما ساهم في تقديسهم ؛ وأما الجريمة الثانية وهي الدعوة لآلهة جديدة، فهي قائمة على ما ادعاه سقراط من أنه مسير بصوت باطني يوحى إليه بما يقول وما يفعل ، وبديهي أن ذلك لا يكني لترجيع الاتهام ، وأما إنساده للشباب فقول باطل مردود، ولو كان لسقراط في نفوس الشباب من أثر فهو التهذيب والاصسالاح .

ولكن سقراط كان قد أثار عليه النفوس، فهاجم الديمقراطية هجوما عيفا، فنهم عليه أنصارها، ولم تكد تنتصر فيا نشب بينها و بين الأرستقراطية من تنازع حتى بادرت بالانتقام من سقراط، ونقد الأرستقراطية فنق عليه رجالها، كذلك أثار الحقد في نفوس الحكاء والعلماء، أو من كانوا يدّعون الحكمة والعلم لأنه صرف عنهم الشباب من جهة ، ولأنه سخر من علمهم وحكتهم من جهة أحرى؛ وفوق هذا كله فقد اختلط الأمر على الرأى العام، وحسب سقراط واحدا من السوفسطائيين ، ولذا حقت عليه الكراهية ووجب له العقاب، لأن الشعب كان قد سمَّ تلك الطائفة وكوه

كل من ينتسب إليها ، ولسنا بحاجة إلى القول بأن البون شاسع بين سقراط والسوفسطائبين من حيث الأسلوب ومادة الفكر والغرض ، ولكن الشعب لم يفرق بين النقيضين ، كما يتضح من قصة السحاب التي ألفها أرستوفان (Aristophanes)، وكان رجعيا يمقت الحرية في الفكر، وينفر من كل تجديد، فكان يبغض السوفسطائبين أشد البغض باعتبارهم دعاة للتجديد، فهزأ بهم وسخر من تعاليمهم واتخذ فيها سقراط بطلا لها ، واعتبره فيها زعيا لطائفة السوفسطائيين؟ وفي هذا دليل قاطع على أن الرأى العام قد خلط بين سقراط و بينهم ، ولو لم يكن الشعب قـــد اتجه هـــذا الاتجاه لما استطاع أرستوفان أن يمثل قصته على مشهد منه ؛ و إذن فقد ذُهب سقراط ضحية الخطأ في عدم التمييز بينه وبين تلك الجماعة التي جاء ليصلح ما أفسدته، فو يل لمن يسبق عصره فكره، وو يل لمن يقدم للناس طعاما لا تقوى على هضمه معداتهم .

تقستم بالتهمة ضة سقراط ثلاثة من أعدائه هم : مِلِيتس (Melitus) ، وليكون (Lycon) ، وأنِيتس (Anytus) ، وكان المألوف إذ ذاك أن يقف المتهم أمام القضاة باكم مستعطفا مسترحا، وأن يقد م زوجه وأبناءه لعلهم يثيرون في نفوس القضاة العطف والرحة ، ولكن سقراط أبي ذلك على رجولته ، وكم دهش القضاة وكم ثارت ثائرتهم حين وقف سقراط يدافع عن نفسه ، فلم يكن قوله



أرستوفان

منصرفا إلى رد الاتهام و إلى تبرئة نفسه ممسا نسب إليها، ولكنه أخذ يشفق على قضاته في موقفهم المخزى ، ويتوجع لمما يصيب النفوس من فساد، ويود لو استطاع أن يتم المهمة التي بدأها وهي تطهير الشباب من مثل هــذا الشر والفساد، ولو استرحم سقراط لظفر بالبراءة ولكنه لم يفعل، فأصدر القضاة حكهم بأغلبية ضئيلة جدا بثبوت التهمة عليه، تمهيدا لحكم يليه يحدد فيه الحزاء، وكان القانون ينص على أنه إذا ثبتت تهمة على متهم، وجب أن يقترح المدعى عقوبة كما يقترح المتهم عقوبة أخرى، ثم يترك للقضاء اختيار ما يراه من العقو بتين ، فاقترح المتهمون الشلاثة عقو بة الاعدام، وطلب إلى سقراط أن يعلن اقتراحه ، فأجاب في تهكم لاذع إنه لم يرتكب جرما ولكنه عني بالإصلاح ، وإذا كان لابد من إبداء رأيه فيا يستحق من الجزاء فهو أن يتربع منصبها في مجلس القضاء جزاء وفاقا لما قدم للشمعب من خير . هذا ثارت ثائرة الغضب من القضاة ولم يترددوا في أن يقرروا عقو بة الإعدام على سقراط بأغلبية كبيرة .

قضى سقراط فى سجنه ثلاثين يوما ينتظر تنفيذ الموت ، وكان أصدقاؤه يغرونه خلالها بالفرار ، ولم يكن الفرار من السجن شاقا ولا عسيرا ، فقديما فر فيلسوف آخر من سجنــه هو أناكسجوراس ؛ الذى أعانه على الفرار بركليز، وقليل من الدنانيركانت تكفى لرشوة الحارس وتمهيد الهروب .

ولكن سقراط لم يستمع إلى إغراء أصدقائه، ورفض رفضا حاسماً أن يفر من وجه الموت ، فذلك خور وجبن ؛ وواجب على الفرد أن يطيع القانون ، فاذا ما قضى بالموت وجب أن تقدّم النفس طائعة، ولعل في هـ ذا أسطع دليل على أن سقراط لم يكن ثائرًا في وجه القانون والعادات والتقاليد الموروثة كما انهمـــه بذلك أعداؤه؛ فلما جاء الأجل المحتوم وقدم لسقراط قدح السم تجرعه في إقدام ؛ ونحب أن نسوق في هذا المكان فصلا كتبه أفلاطون عن موت سقراط ، وأجراه على اسان صديق من أصدقائه الذين شهدوه ساعة الموت : « ... نهض سقراط ودخل غرفة الحمام ليغتسل، وتبعه كريتو (Crito) ، وأشار إلينا بأن ننتظره حتى يعود ، فأخذ الحـديث يدور بيننا حول النكبة التي حلت نــا . وذكرنا أننا سنقضى بقيمة الحياة أيتاما، فأخذنا الجزع من هول صبيا وطفلين، كما قدمت سيدات أسرته، حدثهم قليلا في حضرة كريتو، ثم أمرهم بالانصراف، وعاد الينا وكانت الشمس قد أوشكت على الغروب، لأنه قضى في الحمام فترة طويلة، فلما أخذ مجلسه بيننا لم يكثر من حديثه، ثم دخل ضابط واقترب منه وقال:



سجن سقراط وفيه اجتمع تلاميذ سقراط حول أستاذهم يجاورونه في مسائل الحباة والموت والحلود

و ياسقراط! أود ألا تخطئ كما يخطئ غيرك، فانهم يسخطور ويلعنون حينًا أتقدّم اليهم بجرعة السم، ولست في ذلك إلا صادعا بما أمرت به، ولكني وجدت فيك أثناء إقامتك في السجن رجلا نبيلا وديما جليلا، لا تقاس بمن شهد هذا المكان مر. قبل ؛ ولست أشك في أنك لن تنقم أو تثور؛ والآن – وأنت عالم بما جئت أعلنه اليك ــ وداعا، وحاول ما استطعت أن تحتمل ما ليس من احتماله بد" وانفجر الرجل باكيا وانصرف، فنظر اليه سقراط وقال : « وداعا ، وسأفعــل ما تريد » ، ثم التفت الينا وقال : وكثيرا ماكنت أناقشه، فأرى فيــه رجلا من أقوم الرجال؛ وهو يبكي من أجلي بكاء صادرا عن عطف كريم . تعال إلى ياكريتو، دعنا ننفذ الأمر، ومر أحدا بإحضار السم إذاكان قدتم إعداده و إلا فقل لهم يعمدوه » فأجاب كريتو : « إن أشعة الشمس يا سقراط لا تزال تسطع فوق الحبال ولم تغب بعد ، وأنا أعلم أن من قبلك كانوا لا يشربون السم إلا في ساعة متأخرة بمد إعلانهم، و بعد أن يأكلوا طعام العشاء، ويحتسوا الخمركما يشاءون، بل إن منهم من زاول شئون الحب مع من يحب، فلا نتعجلهم، ولا يزال في الوقت منسع » . قال مسقراط : « إن هؤلاء الذين ذكرتهم ياكريتوكانوا على حق فيها فعلوا ماداموا قد توهموا أنهم يكسبون

من وراء ذلك شيئا، وأنا كذلك على حق فيما أفعل ما دمت أحسب أنى لن أجنى من التسويف شيئا ، إلا أن أصع نفسي من نفسي تموضع السخرية حينها أتعلق بأسباب الحياة، وأحاول أن أبق منها حشاشة ذاهبة ولا ريب اذهب وافعل ما آمرك به ولا تعارض » فحلماً سمع ذلك كريتو أشار برأسه إلى غلام على مقوية منه فخوج ولم يلبث أن عاد وفي صحبته رجل يحل في يده كأسا، ولم يكد براها سقواط حتى قال : « حملنا ياصديق العزيز، أرجو أن تشير الى عما أفعل ، لأنك قد مرنت على مثل هذا الأمر » . فأجاب الرجل : « لا شيء أكثر من أن تجرع السم ، ثم تمشي قليلا فاذا ما شعرت بنقل في ساقيك فنم ، وسيكون للسم أثره المطلوب » . ثم قدم القدح الى سقراط، فتناوله باسما لم يضطرب ولم يمتقع لونه ونظر إلى الرجل فائلا : « لا أظن القانون يحول بيني وبين الآلهة الآن، فلا صل لهم ولأضرع إليهم أن أوفق إلى رحلة سعيدة». قال هذا وشرب القدح ق رزانة وهدوء، وكنا نحن في بكاء لا ينقطع هم حبسنا الدمع لما رأيناه يرفع إلى فمه الكأس، ولكني لم ألبث طويلاحتى انفجرت بالبكاء مرة ثانية وابتل وجهى بالدموع ، ولم أكن في ذلك أبكي سقراط ، إنما أندب حظى العاثر إذ فقدت هــذا الصديق الوفي . ونهض كريتو إذ عجز هوكذلك عن حبس البكاء، وكان لنحيبه صوت يبعث الأسي، فنفذ الى قلوب



موت سقراط

الحاضرين جميعاً ما عدا سـقراط ، فقد قال لنا : « ماذا تفعلون يا صفوة الأصدقاء ؟ لقد صرفت النسوة من أجل هذا، وخشيت أن يكون منهن مثل هذا العبث ؛ فقد سمعت أن من الخير الرجل أن يسلم النفس في هدوء، فصمتا واحتمالا » . فاعترانا الخجل إذ سمعنا. منه هذا الحديث، وكففنا الدمع المنهمر؛ أما هو فقـــد أخذ يجول حتى شعر بساقيه يثقلان ، فرقد وظهره للارض كما أوصاه الرجل الذي أمسكه ، واختر ساقيه وقدميه ، وضغط على قدمه ضغطة قوية، وسأله هل شعربها؟ فأجاب أن لا، وضغط على فخذيه، ثم أخذ يسير نحو رأسه قليلا قليلا، قائلا إن جسده آخذ في التصلب والبرودة، وهنا مسح سقراط بيده على صدره وقال : عند ما يصل السم إلى قلبه ستكون نهايته ، ولما برد أسفل البطن كشف عن نفسه ما أسدل فوقه من غطاء وقال : وهي آخرما لفظت شفتاه مَن حديث : « أَنَا مدين بديك إلى إِيسْكِيُو لَابْيُولُس يَا كريتو ع فرده إليه ولا تهمل » . فأجاب كريتو : « سأفعل ذلك، أليس لديك ما توصى به غير هذا ؟ » فلم يجب سقراط ، و بعـــد قليل اهــتز هزة عنيفة ، فنشر الرجل فوق وجهــه الغطـاء ، ولاحظ كريتو أرف عينيه مفتوحتان فأطبق علمهما الجفنين ، وأففيل فه المفتوح » 🕆



بدأت الفلسفة منذ السوفسطائيين تتجه بجثها نحو الإنسان، وانصرف سقراط يحاول معرفة حقيقته ، وكان مكتوبا على معبد «دلفي» هذه الحكة القديمة «اعرف نفسك بنفسك» فما أسرع ما اتخذها سقراط شعاراً له وقاعدة لفلسفته ، فليس سوى النفس الإنسانية جديرا بالبحث، ولاخير في معرفة تهمل الإنسان لتعني بالطبيعة تلتمس أصلها وعلة ظواهرها؛ ولا قيمة لعلوم الرياضة والطبيعيات والفلك إذا قيست بمعرفة الإنسان، أو بعبارة أخرى بمعرفة الأخلاق؛ ولذلك تراه يقول عن نفسه إنه لم يغادر المدينة الى الحقول والأشجار لأن هـ ده لا تعلمه شيئا، وأسمى ما ريد أن يظفر به هو معرفة الأخلاق وحدها ، ولما كانت الأخلاق لاتكون جديرة بهــذا إلا إن كان لهـ مقياس ثابت لا يتبدّل تبما الأهواء الأشخاص حاول سقراط أن يقم الدايل على بطلان ما ذهب إليــه السوفسطائيون من أن الأخلاق اعتبارات شخصية، ولكن كان السوفسطائيون وضعوا مبدأ شاملا دعوا إليمه، وهو أن الانسان مقياس لكل شيء ، فليس هو مقياسا للا خلاق وحدها بل لكل الحقائق، ولذا كان لزاما على سقراط أن يهدم هذا الرأى ليثبت الحقائق التي أنكر وجودها السوفسطائيون ؛ ثم يفرع عن هــذا ماكان يقصــد إليه ، وهو أن للأخلاق حقائق ثابتــة تقاس بها أعمال الإنسان، فلنتناول بالشرح ماارتاً، سقراط فيهذا الموضوع.

ذهب السوفسطائيون الى أن الحواس هى وحدها السبيل الى وصول المعلومات الى الذهن، فالإدراك الحسى هو أساس المعلومات بحيما، ولماكان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص، كانت المعلومات التى تجئ عن طريقه مختلفة كذلك، وإذن فلسنا نعرف من الحقيقة إلا هذه الصورالحتلفة التى تقدمها الينا الحواس، ولا يمكن التسليم بأن ثمت فى الخارج حقائق للاشياء تابين الأشخاص فى إدراكها، لأنه حتى لوكان فى الخارج تعلق الثابتة فلا سبيل الى معرفتها مادمنا نعتمد على الحواس وحدها، فكانت رسالة سقراط أن ينى تحصيل المعرفة على العقل لاعلى الحواس، و بذلك شبت ما أنكره السوفسطائيون من وجود الحائق النابتة فى الواقع الخارجى، ولشرح ذلك نقول:

اذا رأيت رجلا أو شجرة أو قلما، فإحساسك بهذا الشيء الذي تراه إدراك لحسنرئى واحد من الجزئيات ، ولكن لديك الى جانب هدنه الأشياء الجزئية التي تحصلها حواسسك مما تصادفه فى العالم الخارجى مجموعة مر الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالأشياء الجزئية ذاتها ؛ وهذه الأفكار العامة لم تصل اليك من طريق

الحواس، و إنما نبعت من عقلك ذاته، فأسماء الأنواع كالإنسان والشـــجرة والمنزل والحيــوان لا نطلقها على جزئي واحد، بل على ولا ندخل في حسابنا تلك الصفات التي تظهر في بعضها دور__ بعض؛ فالفكرة العامة عن الحصان ليس فها صفة الياض، لأنه إن اتصف بعض الحياد بهذا اللون فبعضها الآخر ليس كذلك ، ولكنها تتضمن مثلا صفة الصهيل لأنها جميعا تشترك فيها ، فهذا الجمع بين الصفات المشتركة فىأفراد النوع وإبعاد الصفات العارضة ، هو من عمل العقل لاالحواس، وهو مانسميه إدراكا عقليا أوكليا، وهـذه الإدراكات العقلية أو الكلية عنـد سقراط هي المعرفة، ولذلك لم يتردد في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس، على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعـــدو الإدراكات الجزئية التي تصل الى الذهن عن طريق الحواس. وإذاكانت الحواس ومدركاتها تختلف باختسلاف الأشخاص فليس العقــل كذلك، إنما هو عام مشترك عنــد جميع النــاس، وما دمنا قد سلمنا بأنه أداة المعرفة، فقد وصلنا الى نتيجة خطيرة جدًا تهده تعالم السوفسطائيين من أساسها، وهي أن الحقائق الخارجية ثابتة، لأن الناس جميعا برونها بمنظار واحد، هو العقل، الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر. هــذا الإدراك العقلي للأنواع هو في الواقــع تعريفها ؛ فإذا أردنا أن نعزف كاسة إنسان أدخلنا في التعريف الصفات التي يشسترك فيهاكل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد ؛ فلا يجوز مثلا أن نعزف الإنسار إنه حيوان أبيض، لأن هذا اللون لا شترك فيه الأفراد جمعا، ولا أن تقول هو حيوان متكلم بالعربية، لأن هذه اللغة خاصــة بطائفة معينة، ولكنا لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة التفكير لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد، وليس للشواذ حساب في تكوين القاعدة، وإذا كانت طريقة تكوين التعريف هي نفس الطريقة التي تتبــع في تكوين المدركات العقلية،أى جمع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة، فلا شك في أن التعاريف هي التعبير عن مدركاتنا العقلية، ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفا جامعا لصفاته الحوهرية ، أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس · للحقائق الخارجية ، لأنسا لو عرفنا المثلث مثلا استطعنا أن نقارن كل شكل هندسي في الخارج بهذا التعريف لتحكم في يقين هل هو مثلث أم شـكل آخر، وليس من حق الأشف اس أن يختلفوا في حقيقته، فبصر أحد على أنه مثلث بينها يؤكد الآخرأنه مربع، مادام لديهم مقياس يرجعون اليه عنمه الخلاف، وإذن فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفا يقوم على أساس إدراكا العقلى

لصفاتها المشــتركة فى كل الأعمال الفاصلة ، و بذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال النــاس فنميز بين خيرها وشرها ، ولا يجوز للسوفسطاتيين بعــدئذ أن يجاهروا برأيهم بأن ما أراه حقا هو حق لى، وما يطيب لى عمله فضيلة بالنسبة لى لأننا ظفرنا بمقياس يقره العقل، وهو عنصر مشترك عنــدكل الأشخاص، يمكننا أن رجع العمل مستقلا عن نروات الشخص وميوله .

تلك هي نظرية المعرفة التي أعلنها سـقراط ، والتي تقوم على أساس الإدراكات العقليمة دون الحسية ، فتوصلنا الى حقائق الأشــياءكما هي في الخارج مستقلة عن الإنسان ؛ وأخذ سقراط يسأل بعد هذا : ما الفضيلة ؟ ما الحكمة ؟ ويحاول أن يصل الى تعريف يعبر عن إدراك العقل لها ، ليضم أساسا للأخلاق تنطيق عليه مدلولاتها الخارجية، سواء صادفت هوى من الشخص أم لم تصادف؛ وكان يلجأ في ذلك الى طريقة « الاستقراء » ، فيسوق أمشــلة كثيرة للشيء الذي يريد أن يضع تعريفا له ، ويستخلص الصفات المشتركة من تلك الأمثلة الحزئية، ثم يصوغها في تعريف، فإذا تم له ذلك أخذ يطبق تلك القاعدة الكلية على جزئيات جديدة ليرى مقدار انطباقها على القاعدة التي وصل البهـــا ، فان لم يجدها مطابقة لهما تماما عاد إلى ناعدته يعدّل فيها ويصحح حتى يكون التعريف جامعا مانعا : ولم يقصد سقراط أن تكون نظرية المعرفة التي تقدّم شرحها غرضا في ذاتها مقصودة لنفسها، إنما انخذها وسيلة يستغلها في تطبيقها على الحياة العملية، وهذا شارب سقراط، لا يعنى بالنظريات إلا إن كانت تعينه على أغراض الحياة العملية، فلم يرد بمعرفة الإدراك العلى الفضيلة ... أعنى تعريفها ... إلا أن يمكن من السلوك سلوكا فاضلا ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها .

وهنا نصل الى أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط، وهى توحيد الفضيلة والمعرفة . فقد كان يعتقد اعتقادا راسخا أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الحير إلا اذا عرف ما هو الحمير، وبعبارة أخرى إلا اذا عرف الإدراك العقل للخير، فالعمل الأخلاق مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها، بل إن الفضيلة والعلم شيء واحد، فيستحيل أن تعرف الحير معرفة صحيحة ولا تعمله، كما يستحيل أن تعمل الحيرولا تعرفه . فيكفى في نظر سقراط أن يعلم الإنسان ماهى الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة، وكل عمل شرائما يصدر عن الحهل بالفضيلة ، لأن الإنسان لايسعه اذا عرف الحير أن يفعل شرا، وكل الناس ينشدون الفضيلة ولو أنهم يختلفون في معناها ، يقول سقراط : « لا يمكن أن يتعمد إنسان الوقوع في الشر، واذا ارتكبه فلا نه لا يعرف الإدراك

العقلي للخير؛ ولحاكان يجهل حقيقة ألخير تراه يفعمل الشروهو يظن أنه العمل الصحيح» . وقال سقراط أيضا: « إذا تعمد الإنسان قعل الشرفهو خير بمن يفعله غيرعامد» لأن الأول فيمه الشرط الأساسي لعمل الخير؛ وهو معرفة ما هو الخير؛ أما الثاني فلا خير فيه ما دامت تعوزه المعرفة نفسها .

والخلاصة أن سقراط قددّهب الى أنه « لا فضيلة إلا المعرفة (العلم)» واستنتج من هذه النظرية نتيجتين :

(١) أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير مالم يعلم الخير، وكل عمل صدر لا عن علم الخير فليس خيرا ولا فضيلة ، قالعمل الخير لا بد أن يكون مؤسسا على العلم ومنه ينبع .

(٢) أن علم الإنسان بأن الشيء خير علما تاما يحمله حياً على عمله، ومعرفته بضرر شيء تجمله حياً على تركه، وليس إنسان يعمل الشروه فاسئة عن الجهل، ولو علم المرء أين الخير لعمله حيا، وعلل نلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لعمله حيا، وعلل نلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لعمله ويكوه لها الشرء فمحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بضروه، فما يصدر عن إنسان من الخطأ إنما منشؤه الجهل بالعمل، وعلاج الشرير أن يعلم نتائج الأعمال السيئة التي تصدر عنه، ولتمويد إنسان الخير وجعله مصدرا للقضيلة يسلم نتائج

الأعمال الحسنة، وتوسع فى تطبيق نظريته ، فعنده الإنسان الحير هو الذى يعلم ما يجب عليه ؛ والملك الصالح هو الذى يعوف كيف يحكم الناس حكما عادلا وهكذا .

وهو عمق في الاستنتاج الأوّل من أن أساس الفضيلة المعرفة فلا يكون الإنسان فاضلاحتي يعرف الخير ويقصـــد ألى عمله . أما الذي يعمل العمل لاعن علم بخيريته فليس «فاضلا» ولوكانت نتائج عمله حسنة ؛ ومخطئ في النتيجة الثانيــة من أن المعرفة هي كل شيء ، وأنها تستلزم العمل على وفقها لا محالة ؛ فكثيرا ما نعــلم الخير ونتجنبه ونعلم الشرونأتيه ؛ فمعرفة الخير ليست كافية في الحمل على فعمله بل لا بد أن ينضم إليها إرادة قوية حسى يعمل على وفق ما علم . وقد قال الأستاذ «سانتهاير» ردا على هذه النظرية : (ليس ما يقع الإنسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ في الموازنة بيناللذة الحاضرة والآلام المستقبلة التي هي أكبر منهاكم يعتقد سقراط، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشرعلي الخيروهو عالم بهما وبقيمة كابهما جيعا، فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ... إنه يشعر تماما بخسرانه، ولكنه يسعى إلى هذا الحسران وهو آسف، إنما هزعة عقله نفسها هي الفاعلة الخطيئة ، لأنه أذا كان يجهل ما يفعل فليس يجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله ، وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والسلم متماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يسمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم ... اذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم وجب على الإنسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا ، وبذلك نتضاءل الحياة الأخلافية الى مجرد النظر والتأمل) .

ورد أرسطو على نظرية سقراط ردّا مقنعا فقال : إن سقراط جهل أو تناسى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده، وتخيل أن كل أعمال الإنسان خاضعة لحكم العقل، ومن ثم اذا علم المقل فضل العمل، ولكنه نسىأن أكثر أعماله محكومة بالعواطف والشهوات، وإذ ذاك قد يقع في الحلطأ مهما علم العقل.

ولعل خطأ سقراط فى الرأى راجع الى أنه نظر الى الموضوع من وجهته هو، وقاس الناس على مقياسه، فقد كان سليا مما يتصف به عامة الناس من ضعف، ولم يكن لمشاعره على نفسه سلطان، ولكن عقله وحده هو الذى ملك قياده، فكان عمل الخير يعقب معرفته مباشرة كما يعقب الليسل النهار، ولذا لم يفهم أن يكون بين الناس من يرتكب الإثم وهو يعرف الخير.

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ في رأى سقراط، فهو لا يخلو

⁽١) كتاب الأخلاق لأرسطو : ترجمة الأستاذ أحمد لطني السيد .

من حق كثير، فكثير من الناس في كثير من أوقاتهم يصدر عنهم الشر، لأنهسم لا يعتقدون اعتقادا جازما بالحير، وهم يتشدقون بأقوال لا تعدو ألسنتهم، ولا تنبعث عن قلوبهم، فنرى كثيرين يعقرون شأن الدنيا، ويقولون إن غنى النفس خير من غنى المال، فإذا ما اضطربوا في حياتهم العملية انطلقوا يلتمسون المال من متنه كلها، فهل من الحق أن نقول انهم يعلمون الحير ولا يعملون به؟ أم أقرب الى الصواب أن نقول انهم لم يعتقدوا اعتقادا جازما ماكانوا يلوكونه من أقوال، وأن عقيدتهم في الواقع هي هذه التي تظهر في أعمالهم؟ نحسب أن هذا الوضع الثاني أدنى الى الصواب وهو ما ظنه سقراط.

وقد نشأ عن نظرية سـقراط فى الأخلاق نتيجتان : الأولى أن الفضيلة يمكن أن تعلّم و إن كانت ليست يسيرة فى تعلمها كما هو الحال فى الحساب مثلا ، لأنها تعتمد على عدّة عوامل أخرى كالوراثة ، وأثر البيئة ، والتربية ، والتجربة وغيرها .

ولكن اذاكانت المعرفة بمكنة التعلم وجب أن تكون الفضيلة كذلك؛ وأهم عقبة تحول دون معرفة الفضيلة هي صعوبة أن تجد معلما يعرف معناها؛ والنتيجة الثانية هي أن الفضيلة واحدة وهي المعرفة، وإن شئت فسمها الحكة، وليس غيرها من الفضائل كالشجاعة والعدل إلا مظهرا من مظاهرها وصادرة عها .

يتضع مما سبق أن فلسفة سقراط تدور حول مركزين بخ نظرية المعرفة التي تحصر العسلم في الادراكات العقلية والمعانى الحزئيسة ، دون الإدراكات الحسية والمعانى الحزئيسة ، ونظرية الأخلاق التي توحد بين الفضيلة والعسلم ، والأولى أبعد خطرا ، وأحمق أثرا في جرى تاريخ الفلسفة ، فقد أحدثت انقلابا في الفلسفة ، أقرب الى الثورة منه الى التطور البطىء ، فهى المعين الذى استنى منه فيا بعد أفلاطون فأرسطو ، وهى الأساس الذى نشأت عليسه كل المذاهب العقلية المثالية (Idealism) .

وعلى الرغم من أن سقراط قد أصلح بنظرية المعرفة كل ما أفسده السوفسطائيون فرد الى الناس إيمانا بالحقائق الخارجية بعد ما اعتراهم الشك فيها ، فلم يعد بالفحكر الى حالته قبل السوفسطائيين بل سار به خطوة واسمعة الى الأمام ، فالفكر يجتاز في سعيه حادة حمراحل ثلاثا : الأولى مرحلة العقيدة التي لا تقوم على أساس من العقل ، والثانية مرحلة يكون الفكر فيها شاكا هادما ينكر ما ينته العقيدة في المرحلة الأولى، وفي الثالثة تعود العقيدة بعد الشك مرة ثانية ، ولكنها تقوم هذه المرة على أساس الإدراك العقل لا على التصديق الساذج ، فقد كان الناس قبل عهد السوفسطائيين يسلمون بصحة الحقائق والأخلاق وثبوتها مستقلة عن الإنسان ، ولكن أحدا لم يعن باقامة الدليل عليها، لأن مستقلة عن الإنسان ، ولكن أحدا لم يعن باقامة الدليل عليها، لأن

أحدا لم يشك فى صحتها ، فحاء السوفسطائيون وأخضعوا العقائد القديمة الى نقد العقل،فانهار البناء جملة واحدة، ثم تبعهم سقراط وأعاد الأمر الى نصابه ولكن على أساس جديد ، فقسد استبدل بالتصديق الساذج العلم والمعرفة .

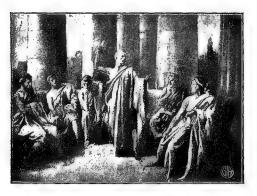
وقد ظهر في أينا رجل آخر يريد إصلاح ما أفسده السوفسطائيون كما فعل سقراط ، وذلك هو « أرستوفان » الذي كان عافظا شديد المحافظة والجمود، يتعمر على الماضى الجميل، ويود لو عادت الحياة سميتها الأولى كما كانت قبل السوفسطائيين، وما دامت هذه السيئات كلها من أثر الفكر فليتوقف الفكر عند حده لايسمع له بالتقدم، ليعود الناس الى الايمان الساذج البسيط، غير عالم أن الحياة لا تعود إلى الوراء كما يستحيل أن البسيط، غير عالم أن الحياة لا تعود إلى الوراء كما يستحيل أن ويست الرض كما اقترح أرستوفان في صدّ تيار الفكر بل هو في الزيادة فيه مادام الفكر المبتور الساقص ضارا لا ينفع، وتلك في الزيادة فيه مادام الفكر المبتور الساقص ضارا لا ينفع، وتلك

أتباع سيقراط

قامت فلسفة سقراط على دعامتين كما أسلفنا : الأولى نظرية المصرفة التي أنكرت أن تكون الإدراكات الحسية أساسا للعلم، وقالت إن الإدراكات العقليسة — أى الأحكام الكلية — هي وحدها المعرفة، وهي ليست من عمل الحواس ولكنها من صنع العقل؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا عند الأشخاص أمكن أن يكون مقياسا لا تحتلف نتائجه باختلاف الظروف ؛ ومعنى ذلك أن الحقائق في العالم الحارجي ثابتة يدركها العقل دائمًا على صورة واحدة ؛ والشانية هي النظرية الأخلاقيسة التي توحد يين العلم والفضيلة .

وعلى الرغم من أن نظرية المغرفة كانت أبيق وأعمق أثرا فى مجرى تاريخ الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلا أن الوضع قسد انعكس فىأعين تلاميذ سقراط، لأنهم سوقد خالطوا أستاذهم س مهرتهم حياته الأخلاقية، واستولت على إعجابهم حتى أنسستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتأثروا خطاه بعد مماته، وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتفذوا مشله الأعلى شعارا لهم، وهو أن الفضيلة غاية الحياة،

أجمع أتباع سقراط على هـــذا المبدأ ، واتفقوا جميعا على أن



اقليدس اليفاري ، أحد تلاميذ سقراط ، وهو يخاطب تلاميذه

تكون الفضيلة غرضا لحياتهم كما كانت غرضا لحياة أسستاذهم و الكتهم التمسوا الى تلك الناية وسائل شتى ، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة ، فلم يترك لهم سقراط تعريفا واضحا لها ، يرجعون اليسه ليطبعوا سلوكهم بطابعه ، وكل ما قاله في هذا الصدد أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم وأن تقوم على أساسه ، فيشترط لكى تكون فاضلا أن تكون عالما بتعريفها ، أما ما هذا التعريف فذلك مالم يتعرض له سقراط ؟ قد يقال إنه عرفها بأنها العلم ، وهذا صحيح ، ولكن أى علم قصد إليه سقراط ؟ أهو علم الفلك أو علوم الطبيعة والرياضة ؟ كلا، أنما هو علم الأخلاق ، أو بعبارة أو على الفضيلة ، فكأنما هو يدو ر في حلقة مفرغة تبدأ من حيث تنتهى ، لأنك – اذا قلت – إن الفضيلة هي علم الفضيلة لم توضح منها شيئا .

إذن لم يترك سقراط تعريفا للفضيلة ، فكان تعريفها موضع الحلاف بين أتباعه ، وانقسموا في تفسيرها شبيعا ثلاثا ، كل منها تدهب مذهبا يلائم وجهة نظرها ، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبررا لسلوكها ؛ وهذه المدارس التلاث هي : الكلبيون ، والميغاريون ،

۱ - الكَلْبِيُّون (Cynics)

كان زعيم تلك الطائفة أُنْدَسْنِيسِ (Antisthenes) الذي ·فتنته من أســـتاذه تلك الشخصية القوية التي آثرت الحق على كل شيء، والتي ازدرت الحياة المسادية فنبذتها نبسذ النواة ، ولم يُزَّعَ يبصرها ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب، فتن أنتسثنيس بهذا الجانب من سفراط، فلم يتردّد في اعتبار الزهد معني الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها؛ وعلى هذا النظر الى الفضيلة عاش الكلبيون عيشة خشنة، لا تغريهم مغريات الحياة ، ولا تميــل الأدنى ، فلا يلبسون ناعم الثياب حير تكفى الأسمال ، ولا يسكنون الدور مادامت أرض الله الفضاء تكفيهم وطاء، والسهاء تغنيهم غطاء، وقد اتحذ أحدهم _ دَيُوجِيس (Diogenes) _ السكنه دَنا يأوي اليه، وهو الذي أثر عنمة أنه كان يحل مصباحا يفتش به في وضم النهار عن الإنسان الكامل فلا يجسده ، وأن الأسكندر الأكبر قد سأله عما يرند فأجاب : أريد الا تحجب عنى صوء الشمس: تلك هي الحيَّاة الفاصلة التي تؤدى بالإنسان إلى الغاية المنشودة . ولما كان العلم عندت سقراط هو معرفة ألفضيلة فقد رغب الكلبيون عن العلوم والفنون، و بالغوا في ذلك إلى حد عجيب ، حدا بهسم الى أن يتحددوا الجهل مشدلا أفل به وماذا يجدى العلم والفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة وهي رهينة العمل ، ولا تختاج الى القول الكثير والعلم الغزير، كما كان يقول زعيمهم أنتستنيس .

انتشر تلاميذ هذه المدرسة في الأرض لا يتغون من الناس شيئا ولكن ليحملوهم على الزهد والقناعة ، وليعلموهم أن لا خير إلا في الفضيلة ، وأن لا شر إلا في الرذيلة ، فلا الضياع والمتاع والماكنية ولا الملكية ولا الخيرة بالحرية ، بل ولا الحياة نفسها من وسائل الخير، بل الخير هر الفضيلة وحدها، كلا ولاالفقروالشقاء والمرض والق، ولا المورت نفسه مرب وسائل الشربل الشرهو الرذيلة وحدها ، فليست العبودية بأسوأ من الحرية إذا كان العبد الرقيق يعيش عيشة الفضيلة ، لأنه عندئذ يكون حرا في نفسه ولو كان يعيش عيشة الفضيلة ، لأنه عندئذ يكون حرا في نفسه ولو كان فرارا مما في الحياة من ألم ويؤس، بل لكي يقيم به المنتحر دليلا في أن الحياة ليست شيئا يدعو إلى النشيث بها .

والفضيلة عند الكلبين واحدة كما قال سقراط، وفسروا ذلك. بأنها لا تتجزأ، فإما أن يكون الشخص فاضلا الى النهاية أو لا يكون، كالحط إما أن يكون مستقيا أو ليس مستقيا، ولا وسط بير. الطرفين ؛ فان كان ذا فضيلة كان عالم كل العسلم ، حكيا كل الحكة، سعيدا كل السعادة، كاملا أتم الكمال ؛ لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن كان غبيا شقيا جاهلا.

. ۲ ـ القورينائيون (Cyrenaics)

أما مؤسس هـذه المدرسة فهـو أرسطبًس (Aristippus) ، فيلسوف ولد فى قورينا، مدينة فى شمالى أفريقيا، رحل إلى أثينا ولتلمذ لسقراط، وخلاصة مذهبه أن تحصيل اللذة، والخلو من الألم هما الغاية الوحيدة فى الحياة .

اليست الفضيلة عند سقراط هي الغرض الأسمى؟ أو ليست السعادة عنده وسيلة من وسائل الفضيلة وحافزا قو يا لها ؟ إذن فلنحقق لأنفسنا هذه السعادة ما استطعنا اليها سبيلا ، ولا يكون ذلك بأن نزدرى الحياة ازدراء ، ونعيش عيشة زهد وحرمان ، ولكن عيشة استمتاع ولذة ، فالخير فيا يلذ ويسر ، والشر فيا يؤلم ويؤذى، فاعمل كل ما تشتهيه واستمتع بالحياة ما ساعفتك، وابتعد عما يؤذيك ويؤلك، واتخذ في كل ذلك نفسك مقياسا، فلا يجوز أن تبرط قوانين الأخلاق على الفرد من الخارج، ولا أن تفرض عليه من الجاعة فرضا ليس له مسوغ، ولكل إنسان أسر يرسم

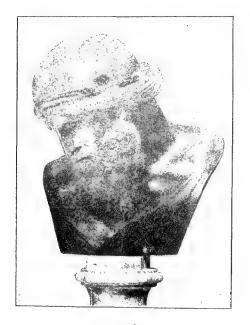
لنفسه طريق السعادة فهو بنفسه بصير، (وهم فى هذا النظر الأخير قد تأثروا بالسوفسطائبين) .

واللذة عند الفورينائيين قد تتحقق فى التفكير ولكنها أقوى وأعظم إذا كانت حسية ينم بها الجلسم ، وهم مع هذا قد وضعوا حدّا خفف مر حدّة هذه النزعة الحسية ، فنصحوا أن تكون حكيا حينها تنشد لذتك ، فلا تجعل نفسك عبدا للذة ، بل لتكن اللذة أداة طبعة للاستمتاع ، إذا ظفرت بها فاغتنمها ، ولا تأسف عليها إذا أفلت من يديك ، كما نصحوا أن تكون اللذة مأمونة العواقب، وألا تكون سببا فى آلام أكبر منها .

۳ - الميغاريون (Megarics)

أسس هذه المدرسة أقليدس الميفارى ، وقد جمع فى فلسفته بين التعاليم السقراطية ومذهب المدرسـة الإيلية ، فالفضيلة هى المعرفة كما قال سقراط، ولكن أى علم؟ هنا يتأثر الميفاريون برأى بارمنيدس في الوجود المطلق، وفي إنكار الأشياء التي تقع تحت الحس، وفي بطــلان الحركة التي نتوهمها في الخارج؛ فليس ثمت إلا حقيقة واحدة لا تعرف الكثرة ولا الحركة ، تلك هي الوجود نفسه، فإن كان سقراط مرى أن معرفة الفضيلة هي كل شيء، و إرمنيك من يرى أن معرفة الوجود هي كل شيء ، إذن فالعلم بحقيقة الوجود والفضيلة شيء واحد عنمد الميغاريين ، والوجود والواحد الذي لا يتعدد والله والفضسيلة والخبركلها أسماء مختلفة لمسمى واحد كمكا أن التغير والتعــدّد والكثرة والشرأسماء لمدلول واحد هو نقيض المدلول السابق . الأولى أسماء تطلق على الوجود . والثانيــة أسماء تطلق على العدم ، فالكثرة والشر شيء واحد، وكلاهما وهم نخسدع به وليس له وجود في الواقع ، ليس للشر وجود خقيق ، وثمت حقيقة واحدة في العـالم الخارجي هي الخير، والفضائل المتنوعة كالإحسان والحكمة والعفة إنما هي أسماء مختلفة لفضيلة واحدة، أعنى بها معرفة الوجود .

فإن كان الكلبيون قد التمسوا الفضيلة في الزهد والاستغناء ، والقورينائيون في اللذة والاستمناع، فقد التمسما الميغاريون في حياة التأمل الفلمسفى، أي في معرفة حقيقة الوجود .



أفلاطون

الفصال لعاشر أفسال لعاشر أفسال طون (Plato)

لم يشهد التاريخ فيلسوفا قيــل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعــة ونظاما شاملا لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، إذ كان كلمن سبقه ضبق الأفق محمدود النظر ، إذا تناول بالبحث جانبا فاتبته الحوانب الأخرى، ولذا لم تعسدُ الفلسفة قبل أفلاطون أن تكون مجموعة من آراء متناثرة ونظريات وملاحظات ، لم تتسم بحيث تشمل الكون بأسره ؟ ثم أتى أفلاطون فأجال البصر فما أنتج الفكر من قبله ، وأخذ خير ما عنــد الفيثاغور بين والإبليين ، وأحسن ما أنتجمه هرةليطس وسقراط ، وهكذا قطف أجمل أزهارهم ، ثم نسقها جميعا في طاقة جميلة منسجمة ، قدمها للعالم فلسفة جديدة من خَلَّقه و إنشائه، فلم يكن حاصــدا لإنتاج غيره وكفى، بل جمع شتى العناصر، وسلط عليها أشعة من ذهنه الجبار فانصمرت كلها في مبدأ جديد أنشاه إنشاء وابتكره ابتكارا ، ثم اتخذه نواة يبدأ منها السير وأساسا يقم عليه البناء .

لا يعرف الناريخ على وجه الدقة متى ولد أفلاطون ، ويرجح أن يكون ذلك بين سنتي ٤٢٩—٤٢٤ ق . م . وهو سليل أسرة أوستقراطية فى أثينا قد تحدّرت إليه منهم ثروة عريضة أنسحت له من الفراغ ما يتطلبه الاشتغال بالفلسفة .

ولسنا نعلم من أحداث طفولته إلا قليلًا، أما شبابه فقد شهد انقلابا خطيرا في أثينا كان له في أفلاطون أثر عميق ، فقد نشبت حرب (بيلو يو نيسيا) بين أثينا وأسيرطة في نحو العصر الذي ولد فيمه أفلاطون، ودارت رحاها في أرجاء اليونان جميعًا ، بل قد جاوزت حدود اليونان حتى شملت الفرس، ولبثت مضطرمة أكثر من ربع قرن، وانتبت بعد أن زعزعت دعائم القية السياسية في أثينا، ولم يعد يحسب لها حساب أو يخشي لها بأس، وأضطربت خلال أعوام الحرب أمورها الداخلية والخارجية ، واختل فيها كل شيء، وزاد الطين بلة أن خطت فيها الديمو قراطية إلى أبعسد حدود التطرف، فأمسك الدهماء بزمام الأمر، ولما أن فسدت أثينــا وتضعضعت قواها في الحرب القائمة ساء الظن بنظام الحكم الديموقراطي ، ولم تكد تضم الحرب أوزارها حتى وثبت الطبقة الأرستقراطية الى مناصب الحكم ، وأصبح الأمر في يد ثلاثير. من الجبابرة الطغاة ، وبينهم كثير من أقرباء أفلاطون، فأرادوا أن يطهروا البلاد من فوضى الديمقراطية وعبثها، ولكنهم لم يفلحو فيما قصدوا إليــه من إصلاح ، فدعاهم الفشل إلى الامعان في الظلم والقسوة ، وضربوا بأيد حديدية على رءوس

الشعب، حتى خيم على البلد عهد إرهاب مخيف سادت فيه إراقة الدماء بغير حساب ... عهدان مر ِ الفوضي متلاحقان ، فلا الديموة راطية استطاعت أن تسلك بالدولة سبيلا سويا ، ولا الأرستقراطية أمكنها أن تعيد البلاد نظامها المفقود، وشهد أفلاطون في أعوام شبابه ذينك العهـ دين ، فنقم على الديموقراطية لفشلها من جهـة ، ولأرستقراطيته من جهـة أخرى ، ونفر من الأرستقراطية لهـــذا الرعب الذي ألقته في النفوس، ولعجزها عن أداء ما أخذت نفسها به ، فطرح السياسة جانب لا يضرب فيها بسمه ، واعتزل ينظم الشعر فأنشأ منه كثيرا مر. القصائد والقصص ، ثم أحرقها كلها حين اتصل بأستاذه سقراط في سن العشرين ، وكان يقوم بأمر تربيته معلم أثيني يدعى كراتيلوس (Cratylus) كان يشايع هرقليطس في فلسفته ، فاقمها تاميذه من غير شك . ولبث مع معلمــه هذا حتى اتصل بسقراط ، فأصبح صديقا له وتلميذا مخلصا أمينا، لازمه في الأعوام الثمانية الأخيرة من حياته ، فكانت لتعالمه وأسلوبه في الحياة أكبر الأثر في أفلاطون ، وصار مَعينه الذي يستقي منه التفكير، ولم يزل أفلاطون معجبا بأستاذه أشد اعجاب، حتى إنه في أخريات أيامه كتب عن سقراط في حواره، فقدم عنه للعالم صورا قوية خالدة.

مات سبقراط فطوى أفلاطون المرحلة الأولى من مراحل حياته ،وهي التي قضاها في أثينا تلميذًا ، وبدأ مرحلة ثانية ملاً هَا بالرحلة والسفر، فرحل إلى ميغارا حيث التي يصديقه وزميسله أقليدس الميغاري وهو يؤسس مدرسته التي قامت على أساس يجمع بين الفلسفة السقراطية وفلسفة المدرسة الإيلية، ولا بد أن يكون أفلاطون قد درس عن صديقه فلسفة بارمنيدس دراسة دقيقة، م ترك ميغارا وقصد إلى قور سافهم فايطاليا وصقلية حيث اتصل في ايطاليا بالفيثاغوريين وأخذ عنهــم ماكانوا يذيعون من تعالم ﴾ أما في صقلية فقد التحق ببلاط الملك ديو نيسيوس (Dionysius) الكبير ملك سرقوسا، وكان طاغية يحكم بلده حكم ظلم و إرهاب، فلم يكد يقف على تعالم أفلاطون الأخلاقية، ومناقشاته الفاسفية التي كأن يذيعها في صحبه حتى ثارت منه ثائرة الغضب، ومثل مه أشنع تمثيل، فعرضه في سوق الرقيق لكي يباع علنا بطريقة المزاد، وأوشك أفلاطون أن يقع في الرق لولا أن افتــداه رجل من رجال. المندرسة القورينائية يدعى أنيسريس (Anniceris)، وعاد الىأثينا بعد سنوات عشر أنفقها في الأسفار .

وقد بدأ بهــذه العودة إلى أثينا المرحلة النااشــة والأخيرة من حياته ، لزم فيهــا أثينا لم يغادرها قط ، اللهم إلا رحلتين قصيرتين اضطر إليهما اضطوارا سنحدثك عنهما بعد حين ، وفى هذه المرحلة

الثالثة كارن أفلاطون معلما وفيلسوفاء خصص نفسه للتفكير والتعليم ، وانتحى مكانا هادئا بعيدا عن جلبــة المدينة وضجيجها ، هو أحد الملاعب الأثينية، يقع قريبا من المدينة في شمالها الغربي، وكان يسمى باسم أحد الأبطال القدماء هو أكاديمس، فأطلق على الملعب اسم أكاديمي أو أكاديمية ، وهنا ألتي الفيلسوف عصاه ، والتف حوله طائفة من التلاميذ أخذ يعلمهم الحكمة ، وظل بقية حياته ــ وهو ما يقــرب من أربعين عاما ــ يشــتغل بالفلسفة والتعلم، وكتابة آياته الفنية الرائعــة . وقد سلك في حياته أسلوبا مناقض طريقة أسَادُه سقراط؛ فهما يتفقان في تقطة واحدة هي التعلم بالمجان ، ثم يفترقان بعــد ذلك في كل طرائق العيش ، فبينما كان سقراط يجول في الطرقات والأزقة يلتمس فيها الحكة، ويناقش في ساحة السوق وأمام الخوانيت كل من أراد مناقشته، كاتب من كان ، كان أفلاطون يلتزم مكانا معينا متعسزلا هادئا، لا يحاور إلا من جاء يسمى إليه من تلاميذه المخلصين، وأمل ذلك كان خيرا لتقدّم الفلسفة تقدّما فسيحا ؛ وهل تظن أن فلسفة عميقة شاملة منظمة كانت تستطيع بذورها أن تنبت في مثل هذه الحياة التي اتبعها سقراط، لا يدور فيها الحوار حول فكرة معينة،

⁽١) سبيه ﴿ القفطي ﴾ أقادابا -

بل لتشعب أطرافه ، وتبعثر وحدتُه الأسـئلة العرضية ؟ كلا بل لابد للفلسفة إذا أرادت أن تنشئ نظاما تشتمل دائرته على أطراف العالم ، من دراسة عميقة متصلة تجرى في هدوء ساكن منعزل كالتي ظفر بها أفلاطون بين جدران مدرسته ، والتي خلد إليها أربعين عاما كامــلة، تخللتها رحلتان قصيرتان إلى صــقلية، حين أرسل في دعوته ديونيسيوس الصغير ، الذي تقلم منصب الحكم في سرقوسا بعسد موت أبيه ، دعاه لكي يطبق على دولتــه ماكان يحــلم به من نظام الدولة المثلى ، وأول شرط لتلك الدولة هو أن توضع مقاليد الحكم في أيدى الفلاسفة ، فهم وحدهم قادرون بحكتهم أن يسيروا بالدولة في صراط مستقيم لا عوج فيه ولا اضطراب ، ولا خير في دولة لا يكون حاكمها فيلسوفا ؛ فأراد هــذا الملك الناشئ أن يحقق لأفلاطون هــذا الشرط فيأخذ عنه الفلسفة ، ليضيف إلى شخصيته الحاكمة شخصية الفيلسوف، فقيل أفلاطون تلك الدعوة مغتبطا بما أتيح له من فرصة نادرة، يستطيع فيها أنب يطبق نظريته تطبيقا عملياً، وهو مالم يكن يستطيعه في بلاد اليونان نفسما، ولكن ذلك الملك الشاب لم يلبث أن ضاق ذرعا بالفيلسوف وتعاليمه ، وكاد يبطش به لولا أنه أسرع بالعودة إنى أثينا ، ولم يمض على ذلك أعوام قلائل حتى عاد فــدعاه مرة ا ثانية، وقبــل أفلاطون الدحوة كذلك، لأنه راغب أشــد الرغبة

فى تحقيق رأيه فى الدولة، ولكن هذه الرحلة لم تكن بأحسن حالا من سابقتها، فقد سمَّ ديونيسيوس الصغير دراسة الفلسفة، وفسد ما بينه و بين أفلاطون، وهمّ بأن يناله بالتعذيب، لولا أن جماعة ممن ينتسبون إلى المدرسة الفيثاغورية مهدوا له سبيل الفرار فعاد إلى أثينا ، وكان قد بلغ عامه السبعين ، ولبث فى أثينا يدبر شئون الأكاديمية ، ولا يحاول أن يتصل بالسياسة العملية مطلقا حتى وأفاه الموت وعمره قد نيف بستين على الممانية .

أما كتب أفلاطون فقد صاغها في أسلوب الحوار، واتخذ من سقراط بطلا للكثير الغالب من تلك المنافشات المكتوبة، فيجرى على لسانه ما يريد أن يقوله هو من فلسفة مضافة إلى فلسفة سقراط نفسسه، و بذلك امتزجت آراء سقراط بآراء أفلاطون ، حتى لا تستطيع أن تميز بينهما في كثير من المواضم، ولم يكن أفلاطون في كتابته فيلسوفا فقط بل كان كذلك أديبا فنانا، فحواره مملوء حياة في كتابته فيلسوفا فقط بل كان كذلك أديبا فنانا، فحواره مملوء حياة بما أودع من خيال حسن وفكاهة لطيفة، وقصّ حوادث وإدخال أشخاص ذوى شخصيات مختلفة يمثلون أدوارهم تمثيلا دقيقا .

وأظهر شيء فى أمسلوب أفلاطون أنه أسلوب خيالى ، فهو لا يشرح فكره بوضوح وبطريقة علمية مباشرة ، ولكن يشرحه من طريق الاستعارات والأساطير والقصص، وهي طريقة جيلة

ف كشر من الأحيان ولكنها مربكة، فكثيرا ما يتردد الباحث هل هو بريد المعنى الحقيق لكلامه ، أو هو قسد أتى به على طسريق الاستعارة ، وأنه يرمى إلى معنى آخر ، وقد جاء هذا من قبل أنه فلسوف شاعر ، أو فيلسوف وأديب معا ، واجتاع الفلسفة والشاعرية خطر، لأن غرض الفلسفة فهم الحقيقة وشرحها من الطريق العلمي، وغرض الشاعرية بجرّد شعورك الحقيقة ووصف إحساسك بها بعرض صور واستعارات ومجازات وما إلىها ، فإذا كان الإنسان فيلسوفا شاعرا فهناك الحوف من أنه لا يعمد إلى الحقيقة الخارجية فيشرحها بل يعمد إلى شعوره بها فيشرحه على الطريقة الشعرية ؛ فكان أفلاطون بديعا في منج الشعر بالفلسفة فحرج قوله حكما جميلا ، ولكنك لا تدرى في كثير من الأحيان أين هو حكيم وأين هو جميل ؟ ثم لا تعرف أحكمة هو فتركن إلى ظاهي لفظه، أو خيال وشعر فتحاول أن تتبين ما يرمي إليه .

وتنستطيع أن تقسم كتبه إلى مجسوعات ثلاث، تطابق على وجه التقريب ثلاث المراحل التى انقسمت إليها حياته : أما الأولى فقد كتبها في نحو العهد الذى مات فيه سقراط وقبل موته يقليل، أي قسيل أن يفادر أثيث في رحلاته الى سيفارا وغيرها، وأوضح

الله المناه المقالة المال - أنا المال - المال المال -



أفلاطون مع تلاميذه (وهو أولهم من الثهال)

خاصة لماكتب فى تلك المرحلة الأولى: البساطة والقصر، وهى فى مجموعها صدى لفلسفة سقراط إذ لم يكن أفلاطون قدأنشأ بعدُ لنفسه فلسفة مسمقلة، فجاءت مادة الحوار ممثلة لآراء سقراط، وكل فضله ذلك الأسلوب الأدبى الجميسل الذي عبر به عرب تلك الآراء.

أما المحموعة الثانية من كتب أفلاطون، والتي تقع في المرحلة الوسيطي من مراحل حياته ، أعني في تلك الفيترة التي أنفقها في الانتقال من يلد الى بلد، فسترى فيها الى جانب آراء سقراط طائفة من آراء المدرسة الإيلية التي أخذها وهو في ميضارا عن صديقه أقليدس الميغاري، وفي هذه المجموعة الثانيسة كذلك ترى فلسفته الخاصة قد أخذت في التكوّن ، وترى فكرته الأساســـة التي يقوم عليها بناؤه الفلسفي ــ وأعنى بها نظرية المُثل ــ قد بدأت في الظهور، ولكنه ظهور غامض يكتنفه بعض التهويش والاضطراب ، كأنها لم تكن قد اتضحت بعد في ذهب وضوحا تاما، ولذا تراه في محاوراته فيها يتعثر في التعبير ويغمض في الشرح، لا ينطلق لسانه في ممهولة ويسر، لأن الأفكار في ذهنه كانت نيئة لم تنضج بعد فلم يقــو على تذليلها ، بحيث تجرى مع قلمه طيعة ، و إذن فلن تجد في هذه المجموعة الثانية جمالًا في الأسلوب ولا ألوانا من الفن كالفكاهة اللطيفة التي عهدناها في المجموعة الأولى، وكل أما المجموعة النائسة التي أثمرتها مرحلته الثائسة من مراصل حياته التي قضاها في الأكاديمية في أثينا، فهي ناضجة أتم النضوج وفيها ترى أفلاطون قد اكتمل نمؤه، وسيطر على أفكاره وآرائه فاستطاع أن يجريها في عبارات فنيسة رائعة سلسة صافيسة، فعاد الأسلوب في هذه المرحلة الى صفائه ونقائه الذي لازمة في المرحلة الأولى ، فإرن كانت المجموعة الأولى التميز بطابع الجمال التي في الأسلوب، والثانية بالعمق في التفكير، فقد جمعت الثالثة بين هذين الطابعين، وجاءت فكل نافجا في أسلوب جميل .

وقبل أن نبدأ فى بسط الفلسفة التى جاءت فى تلك المجموعات الثلاث التى ملا ها أفلاطون بالحوار، يجل بنا أن نسارع الى ذكر أقسامها ليسهل نتبعها على القارئ، فهى تنقسم الى أربعة أقسام:
(1) نظرية المعرفة التى يكيل بها ما بدأه سقراط من تفنيد مذهب السوفسطائيين .

(٢) نظرية المُثُل التي تبحث في الحقيقة المطلقة .

(٣) والطبيعة (الفيزيقا) وهي تبحث في ظاهر الوجود من حيث هو مادة تملاً المكان والزمان . (٤) والأخلاق وتشمل المبادئ السياسية ، وواجبات الإنسان من حيث هو فرد، ومن حيث هو عضو في مجتمع .

نظرية المرفة

كان السوفسطائيون يقولون إن المعرفة كلها متربة على الإدراكات الحسية، وهي لذلك مختلفة عند الأشخاص، لأن هذه الحواس وهي مبعث الإدراكات لا تتفق عند الناس جميعا، فلما أتى في أثرهم سقراط، وأراد أن يثبت أن العلم ثابت الحقائق، وجه الى السوفسطائيين نقدا هدم قولهم من أساسه، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية، لآنها تتكوّن في مجوعها من حقائق كلية استخلصها العقل لا الحواس من الحزئيات؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها الحقيقة عند شخص معين

وهاهو ذا أفلاطون ينهض بعد أستاذه فيواصل بعده الطريق حتى ينتهى الى نظريته الهامة - أعنى نظرية المُثل - وهي قطب الرحى من فلسفة ، وأسامها الذى تقوم عليه وأصلها الذى تتفرع منه ولما كانت نظرية المُثل تعتمد كل الاعتاد على نظرية المعرفة ، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس ، فلا يخطو في نظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يأتي عصوله على كل أثر لنظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يأتي عصوله على كل أثر لنظرية

(١) يقول بروتاجوراس إن ما ييدوحقا لشخص ما فهو حق بالنسبة اليه، فاذا يقول فيا يبدو للناس أنه الحق عن حوادث المستقبل، فقد يؤكد شخص أنه سيكون وزيرا في العام المقبل، وإذا به يستقبل عامه في غيابة السجن، وإذا فما ظنه حقا لا يأتيه الشك تبين أنه وهم باطل أثبتت خطأه الأيام.

(۲) كيف نتخذ الحواس سبيلا الى العلم ، وهي تحمل الينا الدراكات متناقضة، فهذه الشجرة كبيرة إذا دنوت منها ، صغيرة اذا بعدت عنها، وهذا الكتاب خفيف اذا قارنته بوزن المائدة، وهو ثقيل اذا قارنته بالقلم، وهو أبيض اللون في ضوء الشمس، أخضره في ضوء آخر، ولا لون له في الظلام، وهذه الورقة مربعة الخارت اليها مر أعلى، وهي ليست كذلك اذا تغير موضع نظرك اليها ، فأى هذه الآثار حتى وأيها باطل؟ إن الحواس تحمل الى أذهاننا آثارا مختلفة عن الشيء الواحد، فيأخذ العقل في الاختيار والتفضيل ، ويقبل هذا و يرفض ذاك حتى يكون لنفسه حقيقة والتفضيل ، ويقبل هذا و يرفض ذاك حتى يكون لنفسه حقيقة

الشيء المُحسِّ، فان نقلت إلى عيني شكلا بيضيا لهمذا القرص أدرك عقلي صورته الحقيقية وهي أنه مستدير، أما اذاكانت. المعرفة سلسلة من الإدراكات الحسية فليس لنا الحق في تفضيل. إدراك على إدراك آخر، لأنها جميعاً معرفة، فهي جميعاً حق .

(٣) تؤدى نظرية السونسطائيين الى نتيجة محتمة وهي استحالة التعليم والحوار و بطلان الأدلة والبراهين، لأنه إن كان كل إدراك يأتى به الحس حقا، ولا نقل قوة حقيقت من أى إدراك آخر، لزم أن يكون إدراك الطفل فى مستوواحد مع إدراك معلميه من حيث أن كليهما يحس الحقيقة، وإذا فيستحيل على معلم أن يعلم شيئا، أما الأدلة والبراهين والحوار فلا يكون فيها غناء، لأن مجرد القول بأن شخصين يتنازعان على حقيقة شيء ما يتضمن أنهما يعتقدان فى أن لذلك الشيء حقيقة خارجية يختلفان عليها، فاذا تناقض إدراكهما له وجب أن يكون أحدهما على على الأكثر هو وحده المصيب، أما أن نسلم بأن كليهما على حق فيا يقول قسلم بأن كل حوار أو تدليل لنط لا يتهى الى شيء

(٤) لوكانت الحواس هى مقياس الحقائق لأسترك الحيوان مع الإنسان في إدراك الحقيقة، لأنه يشترك معه في الحانب الحسى منه، وإذن لوجب أن يكون الحيوان مقياسا لكل شيء، كالإنسان سواء بسواء .

(ه) تناقض هذه النظرية نفسها بنفسها ، وحير يقول بروتاجوراس «إن ما يبدو لأى شخص أنه الحق فهو حق بالنسبة له » يثبت بهذا القول نفسه فساد رأيه ، لأننى اذا قلت إن نظرية بروتاجوراس تبدو لى أنها باطلة وجب أرب يسترف معى بروتاجوراس نفسمه أنها كذلك ، وإذن فلا نظرية هناك يعترف بصحتها جميع الناس .

(٣) القول بهذه النظرية لا يجعل فاصلا بين الحق والباطل، فكل شيء حق و باطل فى آن واحد، و إذن فاللفظتان تعنيان معنى واحدا، أو لا تعنيان شيئا ، وعلى ذلك فيكفى أن تقول إننى أدرك كذا أوكذا دون أن تضيف اليه صفة الحق لأنها كلمة فارغة لا يقصد بها معنى .

(٧) لا يخلو إدراك كائسا ماكان من عنصر خارج عن عصل الحواس؛ فإذا قلت مثلا « هذه الورقة بيضاء » فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها، والواقع أن فيه جانبا كبيرا من عمل العقل، إن حاسة الأبصار قد نقلت اليك صورة معينة ، فن أدراك أنها ورقة وليست قطعة من الخشب أوالنحاس؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتينجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذي تراه يجموعات الأنواع التي في ذهنك،

فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة ، ثم أجريت مقارنة أخرى من حيث اللون ، فقست هـ ذا اللون المعن الذي ينقله إليك البصر بمعلوماتك السابقة عن الألوان ، وحكمت آخر الأمر أنها بيضاء، وإذن فيستحيل أن تحكم على الشيء المحس منوعه إلا اذاكنت عالماً بمواضع الشبه بينه وبين أفواد نوعه، وبمواضع الخــلاف التي تميزه مر._ أفراد الأنواع الأخرى التي حصلتها تجار بك الماضية ، وهذه المقارنة السريعة التي لا بدّ منها قبل الحكم بأن ما ترى قطعة من الورق هي في الواقع عملية عقلية محضة ، يستحيل أداؤها على الحواس، لأن أعضاء الحس تنقل الصورة الخارجية، كل عضوفي دائرته المعينة، دون أن تشترك جميعاً في بناء الصورة ، فالعين تحسل الشكل ، والأصابع تحسل الملمس، والأنف ينقل الرائحة وهكذا ، فإذا وصلت هذه الحزئيات الى الذهن تظل هكذا مفككة لا يتصل بعضها ببعض إلا اذا أدركها العقل فكون منها صورة تطابق صورة الشيء الخارجي .

وخلاصة القول أن العلم لا يمكن أن تأتى به الحواس وحدها، وأن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول الى المعرفة مهما كان نوعها، ولايد من التفريق بين العلم الصحيح والرأى الشخصى والى هنا سار أفلاطون في نفس الطريق التي سلكها أستاذه سـقراط، حيث انتهى الى أن المدركات العقلية وحدها التى يعبر عنها بالتعاريف هى العـلم، ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذى وقف عنده سقراط، بل تابع السيرحتى وصل الى ألحقيقة المطلقة. بنظرية المثل التى ننتقل الآن الى شرحها .

نظــرية المُشــل

انتهى سفراط الى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل بعمد استعراض الجزئيات وجمع الصفات الحوهرية المشتركة بينها، واستبعاد الصفات العرضية التي يتصف بها يعض الحزئيات دون بعض؛ وأضاف إلى ذلك أن التعريف. هو فى الواقع تعبير عن تلك الإدراكات الكلية، وهذه التعاريف هسداية للإنسان في تفكيره وفي سسلوكه ، ترسم له الطريق واضحة مستقيمة، فتعريف الفضيلة - مثلا - لا يدع أمامنا مجالا للشك في قِمَّ الأعمال، لأنه سيكون لنا بمثابة مقياس نقيس به العمل، لنرى هل فيه ماهية الفضيلة كما نفهم من تعريفها، فيكون العمل خيراً ، أو ليست فيه فيكون شراً . ولكن سـقراط حين قرر أن هذه الإدراكات الكلية التي يصل إليها الإنسان يعقله هي المعرفة وقف عند هذا الحد، ولم يعتبر أن لها وجودًا معينًا في الخارج فأتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى هذه النظرية التي

هي من فلسفته كالأساس من البناء ، فقد سلم مع سقراط بصحة ماوصل إليه من أن العلم لايقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن ، بل هو عبارة عر_ المدركات العقلية التي يستخلصها العقل ممسا يصادف في الحيساة من جزئيات، ولكنه لم يوافق سقراط على أن هذه الصور الذهنية ليس لها وجود يطابقها في العالم الخارجي، بل أن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع، وإلا لكانت وهما باطلا منخلق الخيال. أليست الفكرة الحقيقية هي ما كانت منطبقة على الواقع؟ فإن رأيت الشمس طالعة وكانت طالعة حق كانت فكرتي صحيحة ، وإلا فهي فكرة باطلة ، وبناء على هذا تكون الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي، والفكرة الباطلة هي التي لا تطابق شيئًا موجودًا بالفعل. ولماكان العملم هو ما تعلق بالحقيقمة وحدها لزم أن يكون لكل ما أعلمه صور فعلية في الخاوج ، ولكن العلم كما رأينا عند سقراط ووافقسه أفلاطون هو الإدراكات الكليسة العقليسة ألتي تنصب على الأنواع، وليس الإدراكات الحسية الجزئية التي تقع على الأفراد، و إذن يتختم أن تكون لتلك الإنداكات الكلية مسميات حقيقية واقعية خارجية تطابقها تمــام المطابقة، وإنه لتناقض أن

تذهب إلى أن الإدراك العقلي هو وحده العـــلم الصحيح، ثم تسلم من جهة أخرى أن ليس له شىء في الخارج ينطبق عليه .

وما دامت الإدراكات العقلية الكلية هي وحدها العسلم الصحيح ، إذن فكل ما نحصله بواسطة الحواس باطل أو شبه باطل ، فنحن ندرك عددا عظيا من الجياد بواسطة الحواس . ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للحصان هي الإدراك الكلي للنوع بصفة عامة ، فاذاكانت ههذه الصورة الواحدة التي يكونها العقل هي وحدها الحق، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلا للحقيقة لا الحقيقة نفسها .

وليس الأمر قاصرا على الأسسياء المجسدة ، بل يتناول كل ضروب المعرفة ، خذ الجمال مثلا ، فان سألتك عن الجمال ، اهو ، فقد تشمير إلى و ردة قائلا : إن في همذه لجمالا ، كما تقول ذلك في حسناء ، وكما تقوله في المنظر الطبيعي الجميل ، وفي الليلة المقمرة ، ولكن هذه كلها أشياء جميلة وليست هي الجمال في ذاته ، وأنا أسأل عن شيء واحد هو الجمال ، لا أشمياء كثيرة يتمثل فيها الجمال ، فان كانت الوردة مثلا هي الجمال استحال أن تقول ذلك في أي شيء كانت الوردة مثلا هي الجمال استحال أن تقول ذلك في أي شيء هو شيء غير هذه الأشياء التي أشرت إليها ، فاذا عساه أن يكون؟

قد تعترض بأن ليس ثمت جال واحد، وأنه متعدّد يظهر في الأشياء ولا يكون شيئا بذاته، ولكن ما الذي دعاك إلى القول بأن الوردة والمرأة والمنظر والليسلة المقمرة تشترك جميعا في صفة واحدة هي الجال ؟ أليس ذلك دليسلا على أنك وجدت وجها للشبه بينها ؟ ومن أدراك بهسذا الشبه ؟ إنها ليست العين، لأن البصر لا يدل على أن الوردة تشبه في منظرها الليلة المقمرة ، هذا فضلا عن أن التشابه بين الأشياء لا يعلم إلا بالمقارنة ، والمقارنة لا تكون بالحواس . إذن لا يد أن يكون في ذهنك فكرة عن الجسال تقيس بها الأشياء الخارجية ، فتعلم مقدار ما لها مرب جمال ، وبهذه الفكرة الذهنية استطعت أن ترى وجه الشبه بين الوردة والليلة المقمرة ، لأن كلا منهما فيه شبه بالصورة التي لديك .

هذه الفكرة عن الجمال هي فكرة عن شي، واحد، فأما أن يكون لما وجود في الحارج تطابقه أو لا يكون، فان لم يكن فهى إذن من التحال الحيال وتلفيق الذهن، وبناء على ذلك تكون أحكامك كلها عن جمال الأشياء الحارجية مقيسة بمقياس شخصي محض، ونكون قد عدنا إلى الوراء حيث فلسفة السوفسطائيين بأن الإنسان هو مقياس كل شيء ، ف يراه جميلا فهو جميل ، وما يراه قبيحا فهو قبيع ، فلم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الحال الموجودة في العقل إغا

تطابق شيئا واحدا فى الخارج تمام المطابقة هوالجمال، ومعنى ذلك أن ثمت فى العالم الخارجى جمالا فى ذاته مستقلا عن عقل الإنسان.

وما قيل عن الجمال يمكن أن يقال عن العدل والخير والبياض والسواد وسائر الصفات ، فئمث فى الخارج عدل واحد ينطبق على فكرة العدل الموجودة فى العقل، وهو متميز عن الأعمال التى نصفها بالعدل، كذلك هناك أشياء كثيرة بيضاء ، ولكن البياض فى ذاته شيء واحد موجود فعلا وله صورة فى الذهن .

وهذه القاعدة صحيحة عن الرذيلة وعن الأشياء المادية كلها كالحصان مثلا ، فان سألتك عن الحصان ما هو ؟ فلست أريد حصانا معينا مما زاه في الحياة العملية ، إنما أريد ذلك الحصان الواحد الموجود في الحارج ، والذي له صووة في الذهن .

يتضح مما سبق أن كل إدراككلى له حقيقة خارجيــة هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية هي مايسميها أفلاطون بالمثل (Ideas) ولهذه المُثل صفات فهي :

(١) عناصر ، ومعنى عناصر في الفلسفة أن وجودها من نفسها، لم يسهب وجودها شيء خارج عنها ، وأنها أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، لا تسمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، وهي الأسس الأولى للعالم .

- (٣) وهى عامة لا خاصة، فثال الانسان ليس إنسانا خاصا
 بل هو الحقيقة العامة لكل انسان ،
- (٣) وهى ليست أشياء مادية بل معانى مجرّدة ، لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل ، وما في العقل ـــ إذا صدق ـــ صورة لها .
- (٤) وكل مثال وحدة لائتمدد، وإنما الذي يتعدّد أفوادها، فمثال الانسان وإحد، ومثال الجمال واحد، وإنما يتعدّدالأشخاص.
- (٥) وهى أبدية لاتفنى انما تفنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تفنى ، أما مثال الجمال فلا ، كالتعاريف ، فتعريف الانسان حقيقة خالدة لا نتأثر بما يطرأ على أفراد الانسان من تغير .
- (٢) وهي جوهر الأشياء ، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء ، فانا عرَّفنا الانسان بأنه حيوان مفكر فمنى هذا أن التفكير هو جوهر الانسان، وأما الصفات العارضة كشكا الأنف مثلا فلا تدخل في التعريف .
- كل مثال كامل ، فمثال الانسان هو نموذجه الكامل
 والانسان الشخصي يبتعد منه ويقرب بنسبة كماله .
- (٨) وهي لا يحدها زمان ولا مكان و إلا كانت مشخصة .

(٩) وهى معقولة ، أعنى أن فى إمكان العقــل إدراكها ، وذلك بالبحث والاستنباط .

تلك هي صيفات المُثل التي تميزها من الأشياء المحسة تميزا طاهرا، فمثال الحصان مثلا يحتلف عن الحصان نفسه في أنالمثال حقيقة مجردة، وأنه وجود مطلق أما الحصان فشيء محسوس، وهو باطل، وليس له من الوجود الحقيق إلا بمقدار قربه من مثاله ، ومعنى ذلك أن الأشياء المحسة فيها جانب الوجود لقربها من المثال، وفيها جانب العدم لبعدها عن التجريد، فهي لهذا وسط بين الوجود والعدم، أعنى أنها أنصاف حقائق ، كذلك يتميز مثال الشيء عن الشيء نفسه بأن المثال واحد، أي أن هناك مثالا واحدا للحصان، أما الشيء نفسه فكثير متعدد، والمشال لا يحده الزمان والمكان لأنه فكرة مجردة، أما الشيء المحس فزماني مكانى، والمشال لا يتغير ولا يتمرك أما الشيء فمنسيرأبدا

وقد رد أرسطو نظرية أفلاطون هنذه الى مصادر ثلاثة : فقد أخذ من الإيليين فكرة الوجود المطلق وطبقها على المُثل ، وأخذ من هرقليطس فكرة النغيرالمطلق وطبقها على الأشياء المحسة ، كما أخذ من سقراط نظرية المدركات العقلية ، ولم كانت المثل دائمة ثابتة لا يطرأ عليها تغير أو فناء كانت هي مصدر المعرفة الحقيقية ، على خلاف عالم الحس الذي يخضع لتغير متصل لا ينقطع ، ولا يثبت الشيء على حاله لحظتين متنابعتين ، فهو لا يصلح أن يكون مصدرا للعلم ، لأنك لاتستطيع أن تعلم شيئا عن جسم يتغير من لحظة الى لحظة ، إذ لا بدأن يثبت أمام العقل حتى يمكن العلم به ، ولكن هذه الأشياء المحسة ليست مجهولة مناكل الحهل، فهى تصور المثل وتحاكيما على حال يختلف حظه من الدقة باختلاف الأشياء ، وهى لهذا يمكن معرفتها بقدر دقة عاكاتها للتل ، فانكان هدذا الإنسان أقرب من ذلك الى مثال الإنسان ، كما به أعلم ،

وليست تقتصر المثل على الأشياء العقلية كالخير والجمال والعدل، والاجسام كالحصان والشجرة والنهر، والصفات كالبياض والسواد، ولكنها انتباول الأشسياء المصنوعة أيضا، فهدنه المقاعد والموائد والملابس والأمِرَّة لها مثل أيضا، بل إن هناك مثلا للقبح والظلم، ومثلا لصنوف الأقذار،

وقد كتب أفلاطون فى إحدى حواراته ما يدل على ذلك دلالة واضحة، فجعل بارمنيدس يسأل سقراط الصغير: هل هناك. مثلُ للشعر والأقذار ؟ فأنكر سقراط فى جوابه أن يكون لمثل هذه

الأشياء الوضيعة مثل، فيصححه بارمنيدس قائلا: إنه اذا ارتفع الى مرتبة الفلسفة العليا فان يزدرى هذه الأشياء كما يزدريها الآن. والخلاصة أن كل شيء يكون له في الذهن إدراك كلى ، أعنى أن كل نوع تنطوى تحته جزئيات كثيرة ويكون له اسم واحد يطلق عليه ، فله مثال :

ثم تقدّم فى نظرية المثل فقال : إن الحقيقة المطلقة _ أى المثل _ ليست وحدات منعزلة ، ولكنها أعضاء من كلَّ واحد، أى أنها فى مجموعها تكوّن كلا ذا أجزاء ، وكل هدده الأجزاء متصل بعضها ببعض .

فكما أن المشال الواحد يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياه المحسة يكون هو بينها العنصر المشترك ، كذلك يكون فوق كل طاقصة من المثل الدنيا التي تشترك في صفة ما مثال أعلى منها ، وهذا المثال الأعلى نفسه يكون فوقه مضافا إليه مايشبهه من المثل مثال أعلى ، وهكذا دواليك : فمثال البياض ومثال الحمرة ومثال الزرقة يشملها كلها مثال اللوز. . ومثال الحلاوة ومثال المرارة شطوى تحت مثال الطعم، ثم تنطوى مُثل اللون والطعم وما إليهما تحت مثال أعلى منهما هو مشال الكيف ، وهكذا تظل ل نتدرج في العلو حتى يتكون لديك هرم، وفي قمته المثال الأعلى الذي يفوق في العلو حتى يتكون لديك هرم، وفي قمته المثال الأعلى الذي يفوق في العلو حتى يتكون لديك هرم، وفي قمته المثال الأعلى الذي يفوق

كل ما عداه من المثل ، وهو حقيقة الوجود المجرّدة التي وجدت بنفسها ثم صدرت عنها سائر المثل، بل الكون كله، ذلك هو مثال الحير، ومن هذا رى أن عالم المثل وحدة إلا أنها نتكوّن من أجزاء كثيرة ، وأهم مسائل الفلسفة عند أفلاطون هي معرفة مراتب هدفه المثل والعلاقات التي تربط بعضها ببعض ، وإذلك بدأ في دراسة تلك العلاقات ولكنه لم يكل بحثه ، وإنما أكثر من ضرب الأمثلة على العلاقة فقط ؛ فقال مثلا : إن مثال الحيرهو أساس كل المثل، وإن ما عداه مؤسس عليه ومشتق منه، ولكن لم يبين بعد ذلك هذه العلاقات بوضوح ،

ولما كان مثال الخيرهو المثل الأعلى كانت كل المُثل تسمير نحوه، وهذا العالم أيضا يسيره نحو المثل ينشد الحير، أى الكمال .

وهذا يسامنا إلى التساؤل عن رأى أفلاطون في الله ، وإذا لتبعنا قوله نراه يعبر عن الله طورا بصيغة المفرد ، وطورا بصيغة المجمع ، وينتقل في تعبيراته بسهولة من التوحيد إلى التعديد، ذلك لأنه يذكر أحيانا ما يفهم منه أن هناك آلهة متعدين ، ويقول بعد إن هناك « خالقا » أعلى يدبر العالم ويحكمه ، وهو فوق أن تحيط به العقول ، ولكن ما علاقة هذا الإله الأعلى بالمثل وخاصة بمثال الخير الذي قال عنه أفلاطون « إنه أساس كل المثل » ؟

الجواب عن هذا السؤال لم يتضح من كلام أفلاطون وضوحا تاما لأنه استعمل في الكلام طريقة ميثولوجية، ومن ثم أخذ الشراح يفرضون الفروض لشرح هذه العلاقة، وملخص ما قالوا إن هذه العلاقة لا تخلو من أمور ثلاثة لم يسلم كل منها من الاعتراض : فقد نقول إن الله خالق المُثل ومنها مثال/الخير، وهذا الفرض يهدم نظرية المُثل مُر. ﴿ أَسَاسُهَا لِأَنْهَا مؤسسة على أَنْهَا قَدِيمَة لَم يُخْلَقُهَا خالق، ولا تدين بوجودها لشيء آخر ، وقسد نقول إن مثال الخمر أوجد الله، وهذا الفرض يحط من شأن الله ويجعله مجرَّد مخلوق، والفسرض الثالث أنه أزلى أبدى وهو يتعاون مع مثال الخير على تدبيرهذا العالم ــ وهـذا يجعل مذهب أفلاطون ثانويا تافها . ولمما رأى بعض الشارحين أن هذه الأقوال لا تنتج فَرَضَ فرضا آخر: وهو أن الله ومثال الخيركامتان مترادفتاناستعملهما أفلاطون لمعنى واحد، واستدل على ذلك بعبارات وردت في كلامه ، ولعل هذا أقرب الفروض لأي أفلاطون .

كذلك ثما طبقه أفلاطون على نظريته فىالمثل قوله فى الحب، وقد لاك الناس كثيراكلمة «الحب الأفلاطون» ولكن أكثرهم لم يفهم معناها كما أراده أفلاطون ، فأفلاطون يعتقب أن نفس الإنسان قبل ولادته كانت مجردة عن الأجساد ، وكانت تعيش فى عالم المشل لتأمل وتفكر، فلم حلت بالجسم بالولادة ب

وانغمست فى عالم الحس نسبت عالم المثال ، فاذا وقع النظر على شىء جميل تذكرت مثال الجمال الذى كانت تعيش فيه وفى أمثاله لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال ، وهذا هو السبب فيا نشاهد من وله وهيام وفرح وعواطف حادة ، وتحو ذلك مما يصحب النظر إلى الجميل وهذا الحب للصورة الجميلة أوّل خطوة فى الحب نتدرج منها النفس إلى درجات أرق، فتتدرّج من حب الصورة الجميلة إلى حب النفس الجميلة إلى حب العلوم الجميلة إلى حب العلوم الجميلة إلى حب العلوم الجميلة الى حب العلوم الجميلة الى حب مثال الجمال إلى حب عالم المثل جميعه _ إلى الفلسفة .

وحب الفلسفة هو غاية الغايات، هو الغاية التي ليس وراءها غاية ، ومن ثم كان أفلاطون يرى أن من المستحيل الإجابة عن سؤال «ما فائدة الفلسفة ؟» ويرى أن السؤال نفسه فاسد ، لأن فائدة الشيء إنما تظهر بما هو غاية له ، ففائدة المال تظهر فالأشياء التي يعد المال وسيلة إليها ، فاذا سألت ما فائدة الفلسفة ؟ فمنى ذلك أن الفلسفة وسيلة لشيء، وهذا قلب لوضع الأشياء ، فليست الفلسفة وسيلة لشيء، وهذا قلب لوضع الأشياء ، فليست الفلسفة وسيلة لشيء، وإنماكل شيء وسيلة للفلسفة .

هذا ملخص نظرية الحب الأفلاطوني، وقد اعترض عليه بأن مقتضى قوله أن للقبح مثالاكالذى للجال، وهذا ما تقتضيه نظرية أفلاطون في المشمل، ومثال القبح معنى أزلى أبدى كامل كثال الجمال ، فكان يجب أن يكون المنظر القبيح بملؤنا فرحا وهياما ويهيج عواطفنا على النحو الذى يكون عنـــد رؤية الجميل لأنكلا يذكرنا بعالم المثل .

ولم يتعرّض أفلاطون لشرح هذا المعنى أو الإجابة عن هــذا الاعتراض الذي تستارمه نظريته .

رأيه فى الطبيعة أو فى هذا الوجود

يرى أفلاطون أن هناك عالمين : عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس، وعالم الطبيعة وهو عالمنا هـ بذا، وهو عالم الطواهر المحدود بالزمان والمكان ، أما العالم الأول فليس محدودا بزمان ولا مكان — وعالم الطبيعة ينقسم الى قسمين : جسمانى وهو هذه الطواهر التي تراها وتحس بها، وغير جسمانى وهو النفس ، ولنتكلم وعن رأى أفلاطون فى كل من النوعين .

⁽۱) لعل هذا المعنى هو الذى نظراليه الشاعر العربي إذ يقول : قلبي وثاب إلىذا وذا * ليس يرى شيئا فياباه . يهيم بالحسن كما ينينى * ويرحم القبح فهواه

 ⁽۲) أثرت نظرية أفلاطون هذه في الأدب الاسلامي والفلسفة الاسلامية أثراً
 كيراً • كالذي ترى في قولهم في عالم الأرواح والأشباح • وكالذي ترى في قصيدة الرسينة في النفس .

(١) <u>العالم الجسماني (عالم الحس)</u>:

يرى أفلاطون - كما أسلفنا - أن هذا العالم الحسى صورة لعالم المثل، فكل شيء يحاول أن يحاكي مثاله ما استطاع الى ذلك سبيلا، وكلما اشتد قربا من مثاله كان أكبر حظا من الحقيقة. ولكن لماذا يكون للثل أشياء تُصوّرها وتمثلها، وبم نعلل انبعاث هذه الصور الحسية التي تنسج على منوال مُثلها، وكيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يجب أفلاطون عن هـذه الأسئلة إجابة واضحة صريحة، ولكنه سلك في ذلك التعبر الشعري، وذلك في كتابه المسمى تيمايس (Timaeus) وهو أغمض كتاب من كتب أفلاطون، وغموضه حكما يقول بعض المؤرخين – راجع الى قلة معرفت بالعلوم الطبيعية ، فقد كانت العلوم الطبيعية إذ ذاك في طفولتها ، ومع هذا فقد حاول في هذا الكتاب أن يشرح حركات النجوم والكواكب والضوء والحرارة والصوت والماء والثلج والحديد والذهب الخ . ولكن شرحه لهذه المسائل أكثره فروض يتخللها قليل من الحقائق، وبدلا من أن يسلك طريق جمع الحقائق أولاثم يفرض الفروض لشرحها وتعليلهـا كما هو متبع اليوم كان يهمل جمع الحقائق ويبدأ بالفروض وهي طريقة قلما تنتج، ومن ثم كان كتابه هذا أغلبه قليل القيمة صعب الفهم، ونحن نذكر هنا شيئا من تعالمه في هذا الكتاب.

في الكون حقيقتان نها ثيتان ، الوجود المطلق مر. ﴿ نَاحِيةُ والعدم المطلق من ناحية أخرى؛ وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هي هذه الأشمياء التي تقع تحت حواسمنا . لأنها تشارك المثل في وجودها ، وتشارك المادة في عدمها ، فالشيء قبل أرب يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لهـــا ولا شكل . وإذا انتزعت من المـــادة صفاتها وشكلها كانت لا شيء . فلما أن بدأ ذلك الشيء المعين ينتزع نفسه من المادة التي هي في حكم العدم، وينطبع على نسق مشاله ، أخذت تميزه بعض الصفات فاكتسب بذلك حقيقة الوجود، ولذا كانت الأشياء الحسة أنصاف حقائق فلا هي مجرّدة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة ، ولا هي مادة خالصة خالية من صور الَمثل خلوًا تاما فتكون عدما مطلقا ، بل هي تجمع بين الوجود والعدم . وإلى هنا نرى أفلاطور يسير في منطق فلسفى لا غبار عليمه، ولكنه حين أراد بعد ذلك أن يوضح كيف أنطبعت صور المشل على كالة المادة حتى خرجت تلك الأشياء

⁽۱) مما يلاحظ هنا أن أفلاطون لا يستعمل كلة " مادة " بالمنى الذى أستعمله اليوم ، فنحن نسمى الخشب والحديد والنحاس مادة و بعبارة أخرى نطلقها على الشيء له صفات خاصة ، أما أفلاطون فيطلقها على شيء لا صفة له ولا خاصة ولا شمكل -- ومن أجل ذلك فسرها بعض شراح الفلسفة بأنه بريد بها المكان الفارخ أو الخلاء، فلما أشرفت علها المثل أتحقت لها صفات وأشكالا .

واتخذت أشكالها المعروفة لم يسعفه العقل فلجأ الىالخيال والشعر . وكان لابدله من ذلك لما يترتب على مقدّماته التي فرضها من تناقض مستحيل . لأنه إذا كانت المشل هي مصدر الأشياء بانطباع صورها على المادة نتج عن ذلك أن تكون المثل متغيرة متبدلة ، لأنها حين تبعث من نفسها صورا تشكُّل بها الأشياء وتخرجها من العدم إلى الوجود لابد أن تتصف بصفة جديدة وهي صفة الإنتاج والإخراج والخلق ، وهذا يترتب عليه التغير وعدم الثبوت، ولكن أفلاطون قدّمأنها دائمة لا تقبل التغير، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنها شيء بعد أن لم يكن يصدر، فلما رأى أفلاطون استحالة أن تكون في طبيعة المثل قابلية إنتاج الأشياء . لم يجد أمامه إلا تعليلا واحدا يفسر مه ذلك، فقال إن ثمت خالقا ومديرا للعالم، قام بم يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثالا على صدورة معينة في ذهنسه ، رأى الله أو الخالق مُثَلا مجرّدة مر. ﴿ نَاحِيةٌ ، ومادة لا شكل لها ولا صفة من ناحية أخرى، فشكِّل المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء، وكان أوَّل ما خلق نفسا لعالمنا هذا، هي للعالم كنفسنا لنا، وهــذه النفس غير جسمانية، ولكنها في مكان، وقــد نشرها في مكان خال كما تنشر الشــبكة الواسعة، ثم شـطرها شطرين، وحنى الشـطرين وجعلهما دائرتين : دائرة داخلية ودائرة خارجية، فالأولى مدار الكواكب السيارة والثانية

مدار النجوم؛ ثم أخذ المادة وكونها من عناصر أديعة : (الماء والنار والتماب والهدواء)، وبناها على إطار روح العالم ، وبذلك تم الحلق ، وكان يرى أيضا أن الأرض مركز هدذا العالم ، وأن النجوم دولها، وأن النجوم حكات دائرية، لأن الدائرة أكمل الأشكال، وإذا كانت النجوم إلهية فهى لا تحكم إلا بالعقل، ويجب أن تكون حركتها دائرية، لأن الحركة الدائرية هى حركة العقل ، وهذا كما ترى شعر ظامض سقناه لبيان نوع كمابته .

(س) النفس الانسانية:

النفس الانسانية كنفس العالم هي علة حركته، وله اتصال بالمثل واتصال بعالم الحس، وهي تنقسم الى قسمين : الجزء الأعلى أو الأرقى و به المقسل، وهو الذي يدرك المثل، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة، وهو أبدى لا يفنى ، والقسم الثانى، القسم اللاعاقل، وهو يتجزأ ويفنى، وهذا القسم بنقسم الى جزأير : الجنزء الشريف والجزء الوضيع، فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة وحب الشرف وكل العواطف البيلة، والجزء الوضيع يتعلق به كل الشهوات البيمية ، والجزء الأقل له اتصال بقسم العقل، ولكنه يختلف عنه بأنه غريزي. لا يصدر منه الشيء بقسم العقل، ولكنه يختلف عنه بأنه غريزي. لا يصدر منه الشيء بقسم العقل، ولكنه يختلف عنه بأنه غريزي. لا يصدر منه الشيء

عن تفكير، ومركز قسم العقل الرأس، ومركز الجزء الشريف من القسم اللاعاقل القلب، ومركز الجزء الوضيع أسسفل البدر... ، والانسكان وحده هو الذى له القسمان ، والحيوان له النوعان من القسم الثانى، والنبات ليس له إلا النوع الأخير من القسم الثانى، والذى يميز الإنسان عما عداه هو قوة التفكير .

وقد ربط أفلاطون نظريته فى أبدية النفس وأزليتها بنظريته فى المثل بمسألتين هامتين : وهما التذكر والتناسخ .

أما التذكر، فقد قال إن كل معارفنا ليست إلا تذكرا لما كانت تعلمه النفس عند ماكانت تعيش في عالم المثل قبل أن تعلم بالجلسم، وليس يعنى أفلاطون بالمعارف ما يشمل المدركات الحسية مثل: إن هذه الورقة بيضاء أو نحو ذلك، إنما يعنى المعارف التى تدرك بالتفكير والعقل ، وقد أدّاه الى هذا الرأى ما لاحظه من أن القضايا الرياضية ك ٢ + ٢ = ٤، ومجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ونحو ذلك فطرية في النفس لم تكتسبها بتجارب خارجية ولا بالتلقين ،

و بذلك اقترب أفلاطون من النظرية الحديثة التي تفرق بين العــلم الضرورى والعــلم المكتسب ، وهى النظــرية التي وضعها «كانت » وملخصها أنك اذا نظرت الى نظرية رياضية مثــل : ٢ + ٢ = ٤ فليس معناها أن شيئين وشيئين تساوى أربسة أشياء ، بل هو معنى مجسرتد يجب أن يكون ، و بعبارة أخرى إنك لم تستفد هذا من الاستقراء ، بل إرن العقل علم بذلك من غير استقراء ، و يحكم باستحالة ظهور حالة يكون فيها ٢ + ٢ = ٥٠ وعلى عكس ذلك قضية أخرى مثل الذهب أصفر ، فان هذا جاء من طريق الاستقراء لا من عمل العقل نفسه ، بل العقل نفسه يجوز وجود ذهب أزرق ، ولم يمنع منه إلا عدم وجوده فى الخارج ، وتسمى القضية الأولى وأمثالها قضية ضرورية ، والثانية قضية مكتسبة .

لم يوضح أفلاطون النظرية بهذا الشكل بل قال إنا نجد أن القضايا الرياضية يدركها العقل لا من طريق التلقين ولا من طريق التجربة، واستنتج من هذا أن هذه القضايا كانت معروفة للنفس قبل الولادة؛ ولا يقال إن المعلم هذه القضايا فهمها وسلم بل الواضح أن الطفل إذا ذكر له المعلم هذه القضايا فهمها وسلم بها ، وشعر أن المعلم لم يملها عليه ولكنه كشف الفطاء عنها ، واستدل على ذلك بأن سقراط حادث طفلا رقيقا لم يتعلم من قبل وياضة ، وما كان يعرف شيئا عن المربع ، فبسؤال سقراط له رياضة ، وما كان يعرف شيئا عن المربع ، فبسؤال سقراط له أسئلة حكيمة منطقية استطاع الطفل أن يعرف خواص المربع ، ألله يقنه شيئا، ولم يزد عن أن سأله جملة أسئلة ، قال أفلاطون :

و إنمى لم نتذكر المعلومات من أنفسنا بسهولة؛ واحتجنا الى معلم أو نحوه يذكّرنا لأن حلول النفس بالجسم واشتغالها به عاقها عن التذكر السريع .

أما رأيه في التناسخ فيتلخص في أن النفس كما قدّمنا كانت تسبح في علم المثل صافية سعيدة مفكرة، ثم حلت بالحسم وتعلقت به ، فإذا مات الانسان وكان قد عاش في حياته عيشة طيبة وعلى الأخص راض نفسه على تذكر كل عالم المثل ، و بعبارة أخرى تفلسف ، تعود النفس الى عالم المثل راضية سعيدة وتقيم فيه ، و بعد طويل من الزمن تعود النفس فتحل في إنسان آخرى أما الذين ساءت أعمالهم في الحياة الدنيا فتعذّب نفوسهم بعد الموت، ثم يحلون في جسم أحط منهم ، فالرجل قد يحل في جسم امرأة ، وإذا عاش الرجل شهوانيا حل في جسم حيوان وهكذا .

رأيه فى الأخلاق

ابتدأ أفلاطون كلامه فى الأخلاق ببيان أن الفضيلة ليست مرادفة للذة، وليست هى عمل ما يراه كل شخص حقى ، رادا بذلك على السوفسطائيين ، فإنهم كانوا يقولون ما يراه الشخص حقا فهو حق بالنسبة له هو ، وبعبارة أخرى للإنسان الحق فى أن يعمل ما يراه لذيذا له ، فقال أفلاطون فى تفنيد هذا :

(١) إن هـذا القول يستدعى أن لا شيء حق فى ذاته بل الحق نسبى ، فما يكون حقا بالنسبة لى قد لا يكون حقا بالنسبة لك وما يكون فيه لذة لشخص قد يكون فيـه ألم لآخر، وبهذا لا يكون الحير والشر متمايزين، ولا يكون لكل منهما حقيقة ذاتية.

(٢) إذا كان الحق هو اللذة ، فاللذة هى إرواء الرغبة أو الشهوة ، والرغبة أو الشهوة ليست إلا شــعورا ، وبهذا تكون الأخلاقيــة (أو الحكم على العمل بالخير أو الشر) تابعة للشـعور الشخصى، ولا يكون هناك قانون عام يخضع له الناس جميعا .

(٣) أخلاقية العمل يجب أن تتبع قيمة العمل الذاتية لا أن تتبع شيئا آخركالرغبنة والشهوة ، و يجب أن نعمل الخير لأنه خير لا لشيء آخر و راءه ، أما السوفسطائيون فيجعلون أخلاقية العمل لا تتعلق بالعمل، و يجعلون أخلاقية العمل ليست إلا وسيلة لغاية أخرى و راءها ، فالفضيلة ليست هي اللذة كما أن المعرفة ليست إدراك الجزئيات .

كذلك يقول أفلاطون ليست الفضيلة هي عمل الحق، فقد يعمل الحق، فقد يعمل الحق على أساس باطل فلا يكون فضيلة ، فليس يشترط في الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط، بل يشترط أيضا معرفة لم كان هذا الحق حقا ... لهذا كانت الفضيلة في نظره العمل الحق صادرا

عن معرفة حقة بقيمة الحق ... ولهذا فرَّق أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة العادية التقليدية ، فالأولى مؤسسة على التفكير وفهم الأساس الذى بن عليه العمل ؛ والثانية عمل حق نشأ عن عرف أو تقليد أو غريزة أو عطف أو نحو ذلك . فعملك الحير لأن الناس يعملونه من غير فهم لماذا كان هدا حقا هو فضيلة الطيبين من عامة الناس ، وإن شئت فقل هو فضيلة النحل والنمل وما إليهما ، وقد تفكّد أفلاطون على مبدئه في التناسخ فقال : لعل أرواح مثل هؤلاء الناس تحل فيا بعد في نحل أو نمل

وهنا تساءل : إذن ما هو الخير ؟ كيف أعرفه ؟ ما مقياس الخير والشر؟ و بعبارة أخرى : ما غاية الغايات التى إذا قرب العمل منهاكان خيرا ، وإذا بعد عنهاكان شرا ؟

كثيرا ما يردد أفلاطور ف كلامه كلسة « السعادة » (Happiness) عما يدل على أنه يراها غاية الغايات ، وأن العمل كلما أوصل إليها كان غيرا ، والعكس ، ولكن ما هى السعادة التى يعنيها ؟ ليس يعنى أفلاطون بالسعادة ماذهب إليه فيها بعد من يسمّون بالمنفعيين (Utilitarians) أمثال «بتام» و «جون ستورت مل » فانهم يفسرون السعادة باللذة — على اختلاف بينهم في شرحها — والدليل على أن أفلاطون لا يرضى عن أقوالحم أنهم نحوا في تفسير

السعادة منحى السوفسطائيين، وقد رأيت أن أفلاطون رد عليهم في قولهم وأبي تفسيرهم؛ والفرق بين «ميل» مثلا والسوفسطائيين ليس إلا أن السوفسطائيين جعلوا المقياس لذة الفرد، و «ميل» جعله لذة المجموع؛ وردَّدُ أفلاطون عليهم (بأن هذا يجعل الأخلاقية لا قيمة لها في نفسها، وإنما هي تبع للشعور الخ) يصلح أن يكون أيضا ردا على «ميل» ... إذن ما السعادة في رأى أفلاطون ؟

اشتق أفلاطون إجابته على هدذا السؤال من إلقاء نظرة على نظرية المشل، ونظرة على عالم الحس الذى نميش فيه، فكانت النتيجة أنه رأى أن السعادة أو غاية الغايات نتكون من أربعة أجهزاء: أولا — وهو أهمها — العلم بعالم المثل وهو الفلسفة ، ثانيا : تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس ، وكيف يتجلً عالم المثل على عالم الحس ، وذلك يستتبع عشق ما فى عالمنا من جمال ونظام وتناسق ، ثالثا : التثقف بأنواع من العلوم والفنون. . رابعا : التمتع بلذائذ هذا العالم النقية الطاهرة البريئة، والترفع عما هو منها خسيس دنى. .

هذه هى السعادة أو الفضيلة الفلسفية ، ولم يجرد أفلاطون الفضيلة العادية من القيمة ، بل قال إن الانسان لا يستطيع أن يقفز دفعة واحدة الى قمة الفضيلة الفلسفية، بل لا بد من المران والسير درجات ، وثما يساعد على هذا السمير الاعتياد الحسن ، وغرس الفضائل العرفية ، والعادات الحسنة، حتى إذا جاء دور التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلا ، واستطاع الانسان أن يصعد على هذا الأساس .

كان سقراط يرى أن الفضيلة واحدة وهي المعرفة ، وقد اتبع أفلاطون أؤلا رأى أستاذه في كتابته الأولى ، ثم عدل عن ذلك ورأى أن كل قوة من قوى الانسان لها فضيلة خاصة ، فعنده أن أسس الفضائل أربعسة : ثلاثة منها لأجزاء النفس الشلاثة التي شرحناها قبل، والرابعة جماع الثلاثة ؛ ففضيلة قسم التفكير (وهو الجوء الأعلى من النفس) «الحكمة» ، وفضيلة الجزء الشريف من القسم اللاعاقل « الشسجاعة » ، وفضيلة الجزء الثاني منه العقم أو ضبط النفس ؛ فاذا أذى كل قسم عمله على الوجه الأكل نشأ من اكتمال هذه القوى وتعاونها الفضيلة الرابعة وهي العدل .

ويتبع هذا القسم الأخلاق رأيه فى المرأة والزواج، وقد رأى فيهما ماكان شائعا فى زمنه ، فلم يأت فيهما بجديد، فكان يرى أن المرأة أحط طبيعيا من الرجل ، ولم ينظر اليها النظرة السائدة فى عصرنا من أنها جزء مكمل للانسانية، لتصف بقضائل خاصة لا يتصف بها الرجل ؛ بل كان يرى أن ليست المرأة نوعا آخر غير نوع الرجل له المميزاتها الخاصة ، بل يرى أنها من نوعه ولكنها أحط منه درجة ، فهما عقليا من نوع واحد ولكنه يفضلها ، ولهذا يرى أنه يجب ألا تحرم من التعلم الذي يتعلمه الرجل، وبنفس الطريقة التي نربى بها الرجل، وفي مقابل ذلك يجب أن تشارك الرجل في تحمل الواجبات، حتى الواجبات الحربية .

وتبع رأية فى الزواج رأية فى المرأة ، فهـو يرى أن الزوجة ليست المثل الأعلى فى زمالة الرجل وصداقته ، فالصديق الطبيعى للرجل ليس الزوجة ولا المرأة ولكنه الرجل، والغرض من الزواج ليس التعاون الروحى بين الرجل والمرأة والمشاركة فى الصداقة، لأن المرأة لا تستطيع ذلك، بل الغرض من الزواج إيجاد النسل .

وقد أجاز الاسترقاق، وقال إنه ظاهر المشروعية لا يحتاج تعريره الى برهان، وكل ما يمكن أن يقال فيمه إيصاء مالكي الرقبة بالعدل مع الأرقاء وحسن معاملتهم .

ومهما قيل من أن آراء أفلاطون الأخلاقية لم تَمُدُ وجهسة نظر قومه ، فله أثر لا ينكر في إحدى نواحى الأخلاق ، وذلك أن فكرة كانت تسود في اليونان وهي قصر عمل الخير على الأصدقاء ، ومعاملة الأعداء بالشر، فنقد أفلاطون تلك النزعة نقسدا صارما ، وقال : إنه ليس من الخير مطلقا أن تفسل شرا ، سواء كان ذلك الشرموجها الى عدّق أو صديق ، وواجب حتم على الانسان أن. يعامل أعداءه بالخير لعله يكوّن منهم اصدقاء ، ومن الفضيلة أن تردّ الشر بالخير، فذلك أسمى من أن تجاوب الشر بالشر .

رأيه فى الدولة

بحث أفلاطون فى الفرض من الدولة، وبعبارة أخرى فى الفاية التي نقصدها من ورائها، فقال إن الغرض من حياة الأفراد هو الحكمة والفضيلة والمصرفة، والأفراد لا يستطيعون الوصول الى هذه الغاية من فير أن يعانوا عليها، فالغاية من الدولة إسعاد أفراد الأمة و إعانتهم على الوصول الى هذه الأغراض التي ذكرنا و إذ كان خير وسيلة لإعانة الأفراد على الوصول الى أغراضهم هو التربية كانت تربية الشعب أقل عمل وأهم عمل تقوم به الدولة،

يجب أن تؤسس الدولة على الفسكر والتعقسل ، وأن تكون القوانين التي تصدرها ناشئة عن فكر وتعقل ، ومثل هذه القوانين لا يمكن إلا أن تصدر عرب عقلاء مفكرين ، وبعبارة أخرى « فلاسفة » ، فحكام الأمة يجب أن يكونوا فلاسفة ؛ ولما كان الفلاسفة في كل أمة قلياين ، وجب أن تكونا لحكومة أرستقراطية ، ولكن لست أعنى أرستقراطية النسب ولا أرستقراطية المال وإيما أعنى أرستقراطية العقل ، ويجب أن يكون أول عنصر وإيما أعنى أرستقراطية العقل ، ويجب أن يكون أول عنصر

في الدولة العقل ثم القوّة ثم العمل ؛ وكل عنصر من هذه العناصر تمثله طائفة من الأمة، فالعقل في طبقة الحكام، والقوّة فيالشرطة والجنــود والمحاربين ونحوهم ، وقد احتجنا إليهــم فى الدولة لأن بعض العامة لا يخضعون للقوانين التي يُصدرها العقلاء طوعا ، فيجب أن يخضعوا لهما كرها (بواسطة القوة) والعمل في طبقة العمال ، وهــذا التقسيم الثلاثى تابع عنده للتقسيم الشـلاثى للنفس الذى ذكرناه من قبل ، فالقسم المفكر من نفس الشخص يقابله في الدولة فلاسفة الحكام، والقسم الراق من النفس اللاعاقلة يقابله الجنود والمحاربون ، والقسم الشهوانى يقابله طائفة العال –كذلك الفضائل لكل قسم في الدولة هي الفضائل لكل قسم في النفس، فَفَضِيلة الحَكَام الحَكَة ، وفضيلة الجنود والمحاربين الشـجاعة ، والعال العفة ، وقيام كل بفضيلته ، وتعاون هذه الفضائل الثلاث منشأ عنه العدل الإجتماعي .

يجب - كما قدّمنا - أن يكون الحاكم فيلسوفا، وأن يكون كذلك دائما، وأرب يصرف وقته في تعرف المشل ، وبعبارة أخرى في دراسة الفلسفة ، وألا تستغرق أوقاتهم مسائل الحكم ، ولذلك يجب أن يكون الحكم دوريا ، فبعض الفلاسفة يحكون حينا و يتفلسفون حينا – وحكذا دواليك – وواجب الشرطة والحنود حماية الدولة داخليا وخارجيا، فهم يجونها خارجيا مرب

أعدائها الخارجين، وداخليبًا من الدوافع اللاعاقلة التي تصدر عن غوغاء الشعب .

وعلى الجسلة أهم عملهم تنفيذ الأوامر والقوانين التي يصدرها الحكام الفلاسفة، وواجب العال أو جمهور الناس الاشتغال بالتجارة والزراعة والحرف ونحو ذلك، ويجب أن تمتنع الطبقتان الأوليان عن الاشتغال بشيء من ذلك.

ولكن كيف نمين أن هذا الفرد من طبقة الحكام أو الحنود أو العال؟ يقول أفلاطون: إن هذا لا يترك للشخص نفسه ليلتحق بأية طبقة ولا يحدد بالمولد، فليس ابن الفيلسوف يربى ليكون من طبقة الفلاسفة وهكذا / إنما يترك إلى رجال رسميين في الدولة يعينون طبقة الشخص بناء على اختبارهم غرائزه واستعداداته كما يعينون عدد ما تحتاجه الدولة من كل طبقة من الطبقات الثلاث،

يجب على الدولة أن تمكن الأفراد من الوصول إلى سمادتهم وذلك بتشجيع ما هو خير ، وهـدم كل ما هو شر، ومن وسائل حصر الشر ومنـع تسربه إعدام الأولاد يولدون من آباء أشرار ، وعدم السماح للضعاف والمرضى من الأولاد بالبقاء ، ومن وسائل تشجيع الملـير سيطرة الدولة على تربية الناشئين ، فيجب فصـل الأولاد عن آبائهم من وقت ولادتهم وانتسابهم إلى الدولة لا إلى

آبائهم، وإشراف الدولة من صغرهم على تربيتهم، ويجب اتخاذ الوسائل الفعالة فى ذلك حتى لا يعسرف الآباء أولادهم إذا خرجوا المحياة العامة، ويجب أن تشرف الدولة إشرافا تاما على برامج التعليم، وألا تسمح بتعليم شىء يعين على الرذيلة ويضر بأفكار الشعب، فمثلا الشَّعر يجب ألا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة ولا يكفى في السماح به أن يكون جميلا، إذ لا قيمة للجال إذا لم تكن غايته الفضيلة، ولذلك يجب أن تشرف عليه الدولة.

يجب أن تراعى مصلحة مجموع الأمة لا مصلحة فرد أو أفراد، فيجب ألا يكون لفرد منفعة شخصية نتميز عن منفعة المجموع، ويجب أن تنهار هذه المصالح الفردية، فليس هناك مِلْكية، وليس هناك اختصاص الأب أو الأم بأولاد معينين بل اشتراكية في الأموال والنساء والأولاد، والدولة تملك الأولاد منذ ولادتهم .

رأيه في الفر

لم يكن الأفلاطون بحث منظم قائم بتفسه فى الفن ، و إنما له فيه آراء مبمثرة نذكر أهمها :

نظر بات الفن الحديث مؤسسة على أن الفن غاية فى نفسه لا وسيلة لشىء آخر، وأن الشىء الجميل له فى نفسه قيمة ذاتية ، وأن الفن يحكم بقوانينه هو ، و بمقتضى مقا ييس الجمال، وليس يحكم عليه كما يذهب "تولوستوى" بمقتضى المقاييس الأخلاقية ، وليس الجميل وسيلة للخيربل هو نفسه غاية ؛ أما أفلاطون فيرى أن الفن يجب أن يكون خاضعا للأخلاق والفلسفة ، فالشعر مثلاكما أسلفنا لا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة ، ولا يكفى أن يقال إنه جميل ليسمح به ، فيجب أن يلجم الشعر بالأخلاق .

وفى العصر الحسديث كان « رسكن » يرى هسذا الرأى ومن أقواله المشهورة : « لا يمكن أن يكون جميلا إلا ماكان حقا » ، هذا خضوعه للأخلاق، وأما خضوعه للفلسفة فذلك أن الفرض من التربية تفقيسم المثل ، والعلوم والفنون إنما وضعت فى برامج التعليم والتربية لأنها تعين على فهم هسذه المثل ، أما هى فلا قيمة لها فى ذاتها ،

وهو يرى أن الفن إنما هو تقليد الطبيعة ومحاكاتها ، فهو ليس إلا إبراز صورة الأشياء المحسوسة كما أن هذه الأشياء المحسوسة المست إلا صورة للشل ، فالفن ليس إلا صورة لصورة ... فهو لم يلحظ ما للفن من خَلْق ، ولم ير أن الفنان لا يقتصر على تقليد الطبيعة ، بل يكلها ويسبغ عليها شيئا من شعوره وطموحه : لا ، لم ير أفلاطون شيئا من هذا ، بل رأى أن الفن نسخة من الأصل ، وهذا الرأى معيب لأنه يستلزم أن تكون الصورة الفوتوغرافية أكل صورة لأنها أحكم تقليد ،

يرى أفلاطون أن الفنان لا يستمد فنه من العقل والتفكير ،
يل يستمده من الوحى أو الإلهام ، فهو لا يصدر عنه التصوير
الجميل بناء على قواعد قد وضعت ، بل هو يعمل بما يُلْهَم ، ويسير
على القواعد الفنية بلا شهور ، ولم يقدر أفلاطون هذا الوحى
أو الإلهام تقديراكبيرا ، بل رآه حقيرا وضيعا ، وسماه الجنون
السهاوى ، أماكونه سماويا فلائن الفنان يبرز الى الوجود أشياء
في منتهى الجمال، وأما أنه جنون فلائه نفسه لا يعلم كيف صدرت
عنه ولا لم صدرت ، فالشاعر يجرى على لسانه القول الحكيم
والشعر الجميل وهو يشعر بذلك ، ولكن لا يعلم كيف كان ، فإلهام
الفنان ليس في مستوى المعرفة العقلية ، بل هو أحط منها ، ومن
شم كان الفن أحط من الفلسفة ،

وهكذا لم يقوّم أفلاطون الفن ولا الفنان تقويما كبيرا، وكان للفن مقام أكبر في نظر أرسطو، مع أن أفلاطون فيلسوف وفنان، وكتابت الفلسفية آية من آيات الفن، وأرسطو لم يكن فنانا، بل فيلسوفا فقط، وكتابته علمية لا فن فيها، ومع هذا نظر الى الفن بخير مما نظر اليه أفلاطون.

وما ذكرناه مرس رأى أفلاطون فى الدولة والفن موجزأتم إيجاز، وســترى شيئا من تفصيل ذلك فيم سنعرضه من تلخيص كنايه « الجمهورية » •

كتاب الجمهورية أو

المدينة الفاضلة

كتاب الجمهورية هو أهم ما سطر أفلاطون من كتب ؛ فهو بحث شامل لفروع متسعبة من آرائه ، كأتما أراد به أن يكون ملخصا موجزا لفلسفته جميعا ؛ ففيه مذهبسه فيا و راء الطبيعة ، وفي السياسة ، وفي الدين ، وفي الأخلاق ، وفي علم النفس ، وفي التربيسة ، وفي الفن ؛ وقد بسط فيه من موضوعات البحث ما يبدو لقارئ هذا العصر أنه جديد .

فكتاب الجمهورية فى حقيقة الأمر صورة وافية لأمهات المسائل فى الفلسفة، ولا غرابة، فهو صورة مصغرة لأفلاطون، ودراسة هذا الكتاب دراسة لرأى أفلاطون فى المدينة الفاضلة ، أو المدينة النموذجية، وهاك مجمل ما فيه :

عقد أفلاطون حوارا، اتخذ له مكانا منزل رجل واسع الثراء أرستقراطي النسب ، هو سيفالوس (Cephalus) ، وجعل بين الحاضرين ثراسيماكوس السوفسطائي ، وأستاذه سقراط ، (ويلاحظ دائما أن أقوال سقراط إنما تعبر عن رأى أفلاطون) فألق سقراط على سيفالوس الغني هذا السؤال :

« ما هي في ظنك أعظم فائدة عادت عليك من ثروتك ؟ » فأجابه سيفالوس إنها مكنته من أن يكون جواداكريما أمينا عادلًا . فسأله سقراط في مكروتهكم : وماذًا. تعنى بالعدل؟ وهنا بدأ حوار فلسفى عميق حادٌ حول تعريف العدل ، فليس أعسر من التعريف اختبارا لقوّة الذكاء ووضوح التفكير؛ فلم يكن بدمن أن يعترف سيفالوس بعد محاولة فاشلة بعجزه عن تعريف العدل، فأخذ سقراط يدور بالسؤال على الحاضرين واحدا فواحدا، وكلهم عاجز عن الأداء ؛ فثارت ثورة الغضب في ثراسما كوس وضاق صدره بإحراج سقراط له ، فصاح في وجهه قائلا : « ما أشـــ د غفلتك ياسقراط! ماذا تفيد مر. ﴿ هزيمة محاوريك واحدا إثر واحد بهــذا الأسلوب المعيب ؟ إذاكنت تريد معنى العــدل ٤. فأسمعنا جوابك أنت. قبل أن نتوجه بالسؤال ، فذلك أفضل من أن تزهو بنفسك حين تفند أقوال الآخرين ... ما أكثر من يستطيم أن يوجه الأسئلة ، ولكن ما أقل من يقوى على الجواب! » .

فلم يعبأ سقراط بهذا القول ، وأخذ يستفسر الحاضرين عن معنى العدل دون أن يدلى باجابته، وما هى إلا لحظة قصيرة حتى كان دور ثراسيما كوس، فلم يتردد سقراط فى أن يتوجه إليه، بنفس السؤال : ما هو العدل ؟ فأجاب وهو يتميز من الغيظ :

«إذن أصغ إلى ما أقول: أنا أزعم أن القوة هي الحق، وأن المسدل ما كان في صالح الأقوى ، والقوانين وليدة الحكومات ، تنفير بتغيرها ، وسواء كانت ديمقراطية أم أرستقراطية أم أوتوقراطية ، فهي تصوغ القوانين بما يتفق ومصالحها ، وتلك القوانين التي وضسعتها الحكومات طبقا لأغراضها تفرضها على الناس فرضا باعتبارها تمثل العدل ، وطي كل من خالفها يقع الجزاء لأنه عندئذ يكون مخالفا للعدل ، وليس أدل على صدق ما أقول عمل يعدث في حالة الحكومة الأوتوقراطية ، فهي تنتزع أملاك الناس بالقوة ، والسجيب أن يقابل هؤلاء الناس هذا الاعتداء على أموالحم بالتمجيد، بدل أن يقولوا إنه سرقة وغش » ،

وقــد نحا ثراسياكوس فى قوله هــذا منحى السوفسطاليين، إذ قال إن ما يراه القوى عدلا فهو عدل، فالعدل ما تفعل القوة.

هكذا دار الحديث حول المسلل، فقسد أجيب بأن ما تفعله القوّة هو الخسير، وهي وحدها مقياس الأخلاق، ولكن ما قول سقراط في هسذا ؟ وقوله هو رأى أفلاطون ، أيفضل أن يكون العدل في المساواة أم في جانب القوّة وصدها ؟ إنه لم يجب جوابا صريحا، ولم يزد على أن أشار الى أن العدل يظهر في العسلاقة بين أمراد المجتمع ، فإذا أردنا دراسة العدل فليس الفرد موضوع

البحث، ولكن المجتمع بأسره ، فالعدل كما أشار سقراط في هذا الحوار جزء من أسس الاجتماع ؛ فينبنى أن ناتيه عن طريق دراسة المجتمع ، لننظر كيف يكون المجتمع وهو في أكل نظمه ، وكيف تكون العسلاقة بين أفراده ، وبذلك نعلم ماهية العدل ، وبعبارة أخرى لو استطعنا أن نصؤر لأنفسنا دولة عادلة ، أمكننا أن نصف الرجل العادل .

يسأل أفلاطون في عجب : إذا كان ممكنا للانسان أن يتخيل حياة بسيطة سعيدة فماذا يمنع من تطبيق هــذا النموذج الحيالي تطبيقًا عمليًا ؟ وهو نفسه يجيب بأن الشره والرغبــة في الترف هما اللذان حالا دون قيام «مدسة فاضلة» إلا في الحيال. إن الانسان ليدفعه الطمع الى امتلاك أوسع ما يمكن امتلاكه من متاع الدنيا وحطامها، وهوكاما حقق أمنية قامت وراءها أمنيات، فلا يزال نسعي و نسعي الى تحصيل ما لا مملك حتى بدركه الموت دون أن يصل في طمعه إلى حدّ . فكانت النتيجة المحتومة لحدّ الرغبة الغريزية المركبة في طبائع البشرأن يسطو فريق قوى من الناس على فريق مستضعف فينترع منه ما يملك قسرا، وكل ذلك ينتهي. الى النزاع بين دولة ودولة ، فنشوب الحسرب بينهما ؛ ولذا كان توزيع الثروة لا يثبت على حال دائمة، فهي متنقلة من يد الى يد تبعا لانتقال القوّة من شخص الى شخص، أو من جماعة الى جماعة،

وَكِلما تغيرتو زيع الثروة تغيرت معه الحال السياسية، فاذا أربت ثروة التاجرعلى ثروة مالك الأرض الزراعيـة مثلا تحـتم على الأرسـتقراطية أن تنزل عن مناصب الحكم لتفسح الطريق الى طبقة التجار، وهذا ما يسمى بالحكومة الأولجاركية .

ومهما يكن نوع الحكومة، أرستقراطية كانت أم أو لجاركية، فهي حتما منتهيـة الى الزوال اذا ما تطـرفت في مبادئهـا ، فالأرستقراطية إن بالغت في حصر القؤة وقصرها على فئة قليـــلة من الملاك كان في ذلك حتفها، وكذلك الأولحاركية إن أسرفت في جمع الثروة بغير تحفط ولا حذر أدى ذلك إلى فنائها ، لأن تلك المبالغة وهــذا الإسراف لا لـ أن يؤدي إلى ثورة الشعب يوما ما « وعند الله تنهض الديمقراطية، فيتغلب الفقراء على أعدائهم ، و ينتقمون لأنفسهم من هؤلاء الحكام بالقتل والتشريد . ثم يسوى بين الناس في الحرّية والقوّة » . وهذه الديمقراطية نفسها إذا ما تطرفت في مبادئها إنهار بناؤها ، لأنها إن جعلت الناس جميعا سواسية في الحقوق والقوى فلن يستطيع الدهماء بحكم تربيتهم أن يحسنوا اختيار حكامهم، وقد يوضع الأمر في أيد طائشة جاهلة تسير بسفينة الدولة في بحر متلاطم الموج، ولا تزال الأنواء لتنازعها حتى ينتهي الحكم الديمقراطي إلى أوتوقراطية مستبدة، فما أهون أن ينبت من صفوف الشعب زعيم يداهن الغوغاء، ويستولى على أفئدتهم بالملق والرياء، فيرفعونه على أكتافهم إلى منصب الحكم، وعندئذ يصرف الأموركما يشاء ويهوى .

استعرض أفلاطون ذلك كله ، وأخذه العجب حين لاحظ أن الناس لا يصطنعون الحكة فى أمور الدولة كما يفعلون فى أبسط نواحى الحياة ... إن المريض حين يدعو طبيبا لعلاجه لا يشترط فيه مشلا أن يكون جميلا، ولكنه يحرص كل الحرص أن يكون طبيبا ماهرا قادرا على أداء مهمته على الوجه الأكل، بل اذهب إلى ما هو أحقر من ذلك من شئون العيش؛ وانظر كيف لا يرضى الرجل حين يريد لنفسه حذاء إلا أن يكلف بصنعه الحدّاء الماهر ولا يعنيه فى كثير ولا قليل أن يكون ذلك الحدّاء المينا فى خطابته أو وسيا فى عياه؛ فلماذا لاتسلم الدولة أمورها إلى أكفأ الرجال وأبغهم حكة ؟ ... ولكن من هؤلاء؟ وكيف نُميدهم ؟

لا يرضى أفلاطون أن يجيب قبل أن يلق بنظرة على طبيعة الانسان فيتناولها بالتحليل والدرس وعنده أن لا سبيل إلى فهم السياسة إلا إذا درس الفرد « فالانسان والدولة شبهان » والدولة هي مجوع الأفواد ، تستمد حالتها من حالتهم ، فإن أردنا دولة كاملة فسلا بد من إعداد المواطنين الصالحين أوّلا ، وكل محاولة للاصلاح قبل ذلك ضرب من العبث لاغناء فيه، فدراسة الاسان

خطوة أولية واجبة لكى رتب عليها كيفية الإصلاح ، فنتهى إلى المجتمع الصالح ، أى المدينة الفاضلة .

يقول أفلاطون إن سلوك الانسان وأفعاله كلها مصادرها ثلاثة: الشهوة والعاطفة والعقل، أما الشهوة فمقرها أسفل البطن وهي مستودع النشاط، وأما العاطفة فمقرها القلب، وهي تزوِّد الانسان في سعيه بالقرَّة والحرارة، وأما العقل فهو في الرأس، وهو ربان السفينة يهديها إلى سواء السبيل.

وهذه القوى الثلاث موجودة فى كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة، فمن النساس من يكاد يكون شهوة بجسدة تضؤل بجانبها العاطفة والعقل ، وهؤلاء ينغمسون فى الحياة المادية انفاسا ، ومنهم تتكون الطبقة العاملة فى الأمة ، ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور، كالمحارب الذى يقاتل من أجل الانتصار وكفى، ثم لا يعنيه بعد ذلك أظفر بالغنيمة أم لم يظفر ، وهؤلاء يكونون ألجيش والأسطول، وفريق ثالث قليل العدد جدا لا يستمتع فى الحياة إلا بالتفكير والتأمل وهو لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها. هؤلاء هم رجال الحكة الذين بنشدون العزلة والوحدة، فلا يقتحمون الأسواق ولا يجولون فى ميادين القتال ، فهم يققون من الحياة العملية عند هامشها لا يُدلون فيها بدلاء ،

وهذه القوى الثلاث متصل بعضها ببعض أشد الاتصال، فمن مجموعها تتكون النفس، فالشهوة تسمعي، والعاطفة تغذيها، والعقل بهديها . والأمر في الدولة كالأمر في الفرد ، فيجب أن بتولى زمام الحكم فيها طائفة حكيمة تكون لها بمثابة العقل من الفرد لتسدَّد خطاها وتسير بهــا على هـــدى وبصيرة، ويجب أن ينصرف إلى شئون الزراعة والتجارة والصناعة فريق غلبت عليهم الناحية المادية (فيكونون طبقة الإنساج) فهم ينتجون دون أن يتعرَّضُوا للسياسة والحكم ، وأما فئــة الحيش فتقصر نفسها على الدفاع والحرب ولا نتجاوز ذلك إلى مناصب الحكومة ــ فالمنتج يكون في أحسن حال ممكنة وهو في ميدان الاقتصاد، والجندي وهو في ميدان الحرب ، وتسمو حالها إذا توليا شئون الدولة . فسياسة الدولة علم وفر_ يحتاج إلى تدريب طويل . والملك الفيلسوف هو وحده القادر على قيادة الأمة، ولا سبيل إلى إصلاح أمراض المجتمع إلا إذا اجتمعت الفلسفة والسلطة في يد واحدة. إن كانت الدولة لا تصلح إلا بهذا التقسيم، في السبيل إلى تنفيذ ذلك ؟ كيف نحلل الأمة إلى عناصرها الثلاثة لينصرف كل فريق إلى ما اعدُّ له ، فالمادي ليدان العمل، والحندي الحرب، والحكم للحكم ؟ يقول أفلاطون : يجب أن نبدأ بعزل الأطفال عن الكِار لندرأ عنهم عادات آبائهم السيئة ، إذ من المتعذر أن

نكون مدينة فاضلة من الشبان الذين أفسدت أخلاقهم أمثلة آبائهم ، وواجب حتم أن نطهر الأخلاق من الضعف والفساد . والتربية التي يؤخذ بها هؤلاء الأطفال يجب أن تكون ممهدة مهيأة لم جميعا ، فلا يمتاز أحدهم عن أحد في شيء ، لأننا إنما نقصد من التربية غاية واحدة ، هي تحيص الأفواد والكشف عن العبقرى النابغ منهم ، وليس النبوع قاصرا على طبقة دون أخرى ، وإذن فيجب أن يفسع مجال الظهور أمام كل طفل بغير استثناء ، أما مواد التربية في هذه السنوات العشر الأولى فهي لا تزيد عن التربية البدنية إلا قليلا ، فالمدرسة عبارة عن ملعب تقام على أرضه الألعاب المقررة ،

ولكن الرياضة البدنية وحدها تربى من الطفل جانبا واحدا، ونحن إنما نريد أن نكون مر الطفل رجلا متزن الجوانب، لا تطغى فيه ناحية على ناحية أخرى، ولسنا نريد بالأمة أن يكون أفرادها رباعين وحملة أثقال، بل نقصد كذلك إلى تهذيب الحلق وتنمية المعرفة، فارتأى أفلاطون أن تضاف الموسيق الى التربية البدنية في هذه الفترة الأولى، فهى وحدها كافية لاتساق النفس وتوازن أجزائها، والموسيق كفيلة أن تعلم العدل لأنها تدرب النفس على التوافق النغمى، « ولا يسع ذا المزاج المتناغم إلا أن يكون عادلا، فالموسيق تهذب الحلق، ولذا كانت عميقة الأثر

فى توجيه السلوك الذى هو أساس الحياة الاجتماعية والسياسية » وقد قيل ب جريا على رأى أفلاطون ب : « إنه اذا تغييرت طرائق الموسيق عند قوم تغيرت قوانينهم تبعا لها » تأكيدا لفعل الموسيق فى توجيه النفس ، وكذلك قال كاتب فى ذلك بتغير قوانينها » ، وسلمنى قياد الغناء فى أمة ، وأنا كفيل بتغيير قوانينها » ،

من ذلك يتضح أن الموسيقي وما يشبهها من مواد الدراســـة كالشعر تكسب النفس والحسم صحة وانسجاما . ولكن أفلاطون لا يفوته أن يذكر في هذا الموضع ضرر الإفراط في تعليمها، فكما أن الاسراف في التربية البدنية ينتج لنا أجساما قوية لا أكثر، هي أقرب إلى الحالة الوحشية منها إلى حالة المجتمع الراقي ، كذلك المبالغة فى تعليم الموسيق قد تذيب النفس وتذهب فى ترقيقها الى حد لا تقوى معه على الثبات في معترك الحياة، فينبغي أن نقف بالطفل موقفا وسطا، ونجعل دراسته مزيجا من الطرفين، ويظل كذلك بيز الموسبق والألعاب الرياضية حتى يبلغ من عمره السادســة عشرة، فتُترك الموسيق ولا تدرس له بعد ذلك إلا اذا اضطر المعلم الى استعالها لتخفيف مرارة العلوم الأخرى كالرياضة والتاريخ وما الى ذلك مما قد تجه نفس الطفل، ولا تقبل عليــه إقبالا قوياً ، عندئذ ينبغي أن تصاغ هذه العلوم في شــعر موسيقي لتسهل على النفس إساعتها ، فأساس التعليم هـ و رغبة المتعملم، ولا يجـ وز مطلقا أن تساق العـ لوم الى عقله سوقا : « يجب أن تقدم مبادئ العـ لوم الى العقـ ل إبان الطفولة ، ولكن على شرط ألا تكون إجبارية ، لأن الرجل الحـتر يجب أن يكون حواكذلك في تحصيل المعرفة ، والعـ لم الذي يحصله الطالب قسرا لا يثبت في الذهر في طويلا ، فـ لا تازموا أحدا ، بل اجعلوا التربيـة في مراحلها الأولى أدنى الى السلية منها الى الحـت ، فذلك أنفع وأجدى ، وهو الوسيلة الى تتعرف بها ميول الطبيعية » .

الى هنا قد أعددنا رجال الدولة المثالية أحرار العقول أقوياء الأبدان، ولكن عنصرا ثالث ينبغى أن يضاف الى تربية العقل والجسم، هو الأخلاق، وهى صلة الأفراد بعضهم ببعض، فلا بدأن يتكون من هؤلاء الأفراد كل متماسك، وأن يعلم كل عضو ما له من حقوق وما عليه مرب واجبات ... ولكن الإنسان مفطور بطبعه على الطمع والجشع، فهو راغب أبدا فى توسيع مملك كه ولو أدى ذلك الى الاعتداء على غيره، وهو لا ينى عن التنازع والتقاتل للوصول الى غرضه، فكيف السبيل الى التوفيق بين نزعات الأفراد المتنافرة ؟ لا يريد أفلاطون أن يعمد فى ذلك

⁽١) الجهسورية .

الى قوة الشرطة لتقف كل انسان عند حده ، لأن ذلك في رأيه وحشية لا تليق بالمجتمع الكامل الذي يضع أساسه ، فضلا عمــا. تكلفه قوات الشرطة من مالكثير يمكن ادخاره ك هو أجدى لخبر الجماعة نفسها . ويرى أفلاطون سبيلا واحدة تؤدى الى صد الاعتداء، وذلك بأن نعلم الناس أن قوّة روحية عليا واجبة التقديس. والعبادة ؛ ومعنى ذلك أن المجتمع لا يستقيم بنـــاؤه بغير الدين . فالأمة كما يعتقد أفلاطون لا بدلها أن تعتقد في الله ، ولا يكفي أن تعتقد في مجرّد قوة كونية كائنة ماكانت ، لأنها لا تبعث الأمل في التفوس ، ولا تدفع الناس الى التفاني في العمل، ولا تغرى بالتضحية في سبيل شرف أو وطن، بل ولا تطمئن القلوب الكسيرة المكلومة ، ولا توحى الشجاعة في النفوس اليائســــة، بل لا بدّ من إلَّه حَى يؤدى هــذا كله ، وأكثر من هــذا كله ، فهو كفيل بإرهاب النفوس الشريرة الجامحة التي تميل الى الاعتداء على حقسوق الآخرين ، فيلجم شهواتهـــم كى لا تنطلق على سجيتها ً وفطرتها، لأنها ستخشى عقاب الله كما أنهــا ترجو ثوابه، ثم يحستمر أفلاطون أن تزاد الى العقيدة في الله الاعتقاد في خلود النفس، لأن الأمل في الحياة الأخرى يشد من عزائم الناس ، فلا يرهبون الموت ولا يخشون المصائب والنكبات . فالإيمان أقوى سلاح يستند اليه الرجل في معمعان الحياة .

يبلغ الفتي سن العشرين وقــد نال قسطا وإفوا من الرياضــة البدنيـة ، والموسيق ومقومات الأخلاق وشــذرات أخرى من العلوم بحيث لا يبلغ تلك السن إلا وقد ربى تربية متزنة الجوائب قــد تناولت جسمه وعقله وخلقه . وعندئد تجرى الدولة امتحانا عنيفا قاسيا تصهر فيه الفتيار، صهرا لتبلوهم أيهم أقوم، فأما المتخلفون المقصرون فتسند اليهم الأعمال الاقتصادية ، زراعة وتجارة وصناعة. وأما الناجحون فيبدأون مرحلة تعليمية أخرى تمتد عشر سنوات، تربي فيها أجسامهم وعقولهم وأخلاقهم . ثم يجرى عليهم الامتحان مرة ثانية أعسر من سابقتها وأشق، فأما الراسبون فيكون منهم رجال الجيش، وأما الأكفاء فيستأنفون الدراسة، ولكن ماذا يضمن للدولة ألا يتألب عليهـا الحيش وفي يده القوّة كلها؟ لا شيء غير الدين، فهو كفيل بأن يروع الجنود فلا يتجاوزوا حدودهم ، ولو فعلوا لارتكبوا إنماكبيرا إذ يعلمون أن الله قسم الأمة الى طبقاتهـا الثلاث، فلا يجــوز لأحد أن يضيق. بما قسم الله له .

نقول إن من جاز هـذا الامتحان _ وهم نفر قليل جدا _ يعلم الفلسفة ، فهم الآر في سن الثلاثين ، قد قويت عقولهم واستعدت لإساغتها ، ولم يكن من الحكمة أن يعلموا الفلسفة قبل ذلك خشية أن يستعملوها في الجـدل الفارغ الذي لا يقصد الح شيء إلا الجدل في ذاته وإلا تفنيد أقوال الناس ، فيكونوا بذلك كالجراء التي تجذب هذا الشيء وتمزق ذاك لمجرد اللهو والتسلية ، والفلسفة التي سيبدأ الطالب في دراستها تنقسم قسمين : أحدهما التفكير المستقيم الواضع ، وهو يتناول ما و راء الطبيعة ، والثاني معرفة طرائق الحكم ، ويشمل علم السياسة ، أما القسم الأول فيقضى الطالب في دراسته خمس سنوات يدرس فيها عالم المثل ، فيكون قد بلغ الخامسة والثلاثين ، وممن يبلغون هذه المرتبة ، فيخون قد بلغ الحكم ،

ولكن أفلاطون لا يتعجل بتسليم هؤلاء أزمة الدولة ، لأن إعدادهم كان حتى الآن نظريا محضا ، ولا بد أن يكله جانب التطبيق العملي ، ويتحقق ذلك بأن يسمح للطلاب بعد تلك السن أن يخالطوا الناس ، وأن يضربوا في الحياة الاجتاعية بسمهم وافر، لتصهرهم المنازلة وتحنكهم التجربة ، فهنا ستفتح لهم الحياة عن صفحات لم يعهدوها في معهدهم العلمي المنعزل، وهكذا يلبثون في مضطرب الحياة يسعون لتحصيل عيشهم بأنفسهم بحمسة عشر عاما، في خلالها تصفي هذه البقية الباقية من الطلاب ، فمن ينوء تحت أعباء العيش يضاف إلى قوة الجيش ، ومن يثبت أمام العواصف والأنواء والكروب فهو الحدير بمناصب الحكم وتكون صنة عندئذ قد بلغت خمسين عاما قضاها في التجرية والتحصيل ،

تلك هي الديمقراطية كما يراها أفلاطون، فليست عنده في مهازل التصويت بل معناها الصحيح أن يفسح الجال أمام الجميع، نتكون لكل فرد فرصة الظهور مساوية لفرصة زميله ، فن استطاع أن يجتاز تلك العقبات المتوالية التي توضع له في طريق بساهم في حكم الدولة مهما تكن الطبقة التي نبت فها؛ قــد يعترض مان حصر الحكم في طبقة ممتىازة في كفايتها ضرب مر. _ ضروب الأرستقراطية ، ولكنها أرستقراطية تختلف عن الأرستقراطية المعروفة في أنهــا ليست وراثية ، فهي كما يسميها بعض الكتاب «أرستقراطية ديمقراطية»فلا فضل ولا امتياز إلا ما أثبت الشخص من مقدرة وذكاء، فابن الحاكم وابن الحدَّاء سواء، تتساوى أمامهما فرصة الظهور ، ويبدآن شوط الحياة من نقطة واحدة ، فإن كان ابن الحاكم عاجزًا غبياً سقط عنـــد العقبة الأولى واضطر أن يكون عاملا ، وإن كان ابن الحذَّاء نابغا انفسح أمامه الطريق حتى يبلغ ذروته حيث الحكم والسلطان .

يريد أفلاطون ألا تنصرف هذه الطبقة الحاكمة إلا إلى شفون الدولة ، وأن تتفرغ لها بكل قلبها ، ولكى لا تنشأ بين أعضائها الغيرة والمنافسة ، اشترط أفلاطون أن تسود الشيوعية حياتهم : «لا يجوز لأحدهم أن يملك مناعاً أكثر من ضرورته اللازمة ، ولا أن يكون له دار خاصة يقفلها من دونه بالمغالبق فيصد من جاء يسعى إليه ... وكل ما يتقاضاه الحكام من أجريجب ألا يزيد عن ميلخ محدود يكفى لسد حاجتهم طوال العام ، و ينبغى أن يشتركوا جميعا فى موائد عامة الطعام ، و يعيشوا معا عيشة الجند فى معسكراتهم » .

كذلك لا يجوز لهؤلاء أن يتخسذوا زوجات لهم ، فلا يكون لواحد منهم أسرة معروفة ينصرف إلى رعايتها دون الدولة التي وضعت أمورها أمانة في عنقه، ويرى أفلاطون أن يخصص لهم جميعا عدد من النساء، ينتخبن من الطبقة العاملة أو يؤخذن ممن وصلت بهن التربيسة إلى مرتبة الفلسفة والحكم، ويكون لكل واحد متهم الحق في الاتصال بأية امرأة منهن .

فأما الأطفال فينترعون من أحضان أمهاتهم بجرد ولادتهم حيث يربون في مكان عام ، ويقوم بتربيتهم هؤلاء النسوة أنفسهن ، فيكون الأطفال كأنهم جميعا إخوة ، والنساء أمهات لهم ، والحكام آباء .

ولا يعترف أفلاطون بالفارقُ الجنسى فىالتربية، فلا يحال بين آمرأة و بين العلم إذا ما أبدت كفاية ومقدرة ، وليس ما يمنع أن تصل المرأة الى مناصب الحكم إرب كانت بها جديرة ، فالأمر

⁽١) الجهمورية .

مرهون بالكفاية وحدها ،سواء فى ذلك الرجل والمرأة فاذا لوحظ العجز فى رجل جاز أن يكلف بالأعمال المنزلية كعسل الأطباق وما البها، لأنها عندئذ تكون هى المهمة التى أعده الله لها .

أما الاتصال الجنسي فلا يجوز أن يترك للصادفة العمياء ، بل لابد من تدبير محكم ترسم الدولة خطته لترقية النوع الانساني، فاذا كا نبذل عناية دقيقة لتحسين الماشية بطريق التوليد حتى نظفر منسل قوى ممتاز، أفليس الأجدر أن نصرف مجهودا وعناية لترقية الانسان نفســه ؟ ومهما بذلنا في نظم التربية من جهد فان تكفى وحدها لتحقيق ما نريد ، إذن فواجب محتوم أن نتدبرالأمر من مبدئه، فنشرف على زواج الرجل السلم من امرأة سليمة «ويجب نان نبدأ التربية قبل الولادة » . فلا يسمح بزواج إلا إذا قدّم الزوجان إقرارا طبيا بخلوهما من الأمراض ... هـــنـا، ويحرّم على الرجال أن يتزوّجوا قبل سن الثلاثين • ثم لا يجوز لهم أن يقربوا النساء بعــد الخامسة والخمسين، أما المرأة فيمتدّ زمن زواجها من سن العشرين إلى سن الأربعين . وكل رجل يرفض الزواج إلى ما بعد الخامسة والثلاثين تفرض عليه ضريبة معينة ، وكل طفل يولد من علاقة يحرّمها القانون، كأن يكون من أبوين لم يبلغا سن الزواج أو جاوزاها ، وكل طفل يولد وفيه عاهة ، يترك في العراء حتى موت ،

والزواج بين الأقرياء حرام لأنه يحط بالنوع، ولا بد أن تنخير أحسن الزوجات لأحسن الأزواج حتى يكون الجيل الناشئ قويا سليا، والشبان ذوو الشجاعة الباسلة يباح لهم الاتصال بمن شاموا من النساء مهما بلغ عددهن، لأنه من الخير للدولة أن ينسل أمثال هؤلاء الآباء عددا وفيرا من الأبناء.

يتخذ أفلاطون لمدينته الفاضلة كل هــذا التدبير ليطهر أمناءها من العلل والفساد – في رأيه – ولكن سلامة الدولة في داخليتها: ليس كل شيء، فهناك وقاية أخرى واجبة وهي أن بذاد عن الأمة. بسياج من جيش متين كي لايتسرب اليها الخطر من الخارج، ولذا وجبت العناية الشــديدة بالحيش ، فيجب على الحيش أن يعيش عيشة غايظة خشينة يسيطة، فيها الاشتراكية التي تسود طبقة الحكام . ومما يجدر ذكره هنا أن المدينة الفاضلة لا تسمى إلى. الحرب ولا تميل إليه، وهي تبغي حياة سلم هادئة، فلو أصبحت الدنيا مــدنا فاضلة لا ســتغنى عن الجيش - ولذلك كان من أوّل. الواجباب على الدولة أن تمنع أسباب الحرب ما استطاعت إلى ذلك سبيلا؛ وأول تدبير يتخذ لهذه الغاية هو منع زيادة السكان ، كذلك تمنع التجارة الخارجية تحاشيا لما تجره وراءها من خلاف. ونزاع ، وليس من شك في أف النجارة الخارجية نفسها ضرب من

ضروب الحرب، لأنها تؤدى إلى المنافسة الاقتصادية، وما المنافسة في أى شكل من أشكالها إلا حرب !

هكذا يشاد للا ممة بناؤها السياسى: في الذروة نفر قليل من الولاة يقبضون بأيديهم على مقاليد الأمر تشريعا وقضاء وتنفيذا ، وتحييهم طبقة دونها وفيرة العدد، هم ضباط الجيش وجندوده ، وهذه بدورها تعتمد في عيشها على طبقة ثالثة أحط منها قدرا ، وأكثر منها عددا، هي الجماعة العاملة في الزراعة والصناعة والتجارة . أما الطبقة الأخيرة فلهم الحق أن يحتفظوا بالأملاك الحاصة، وأن يتخذوا لأنفسهم زوجات، وأن يكونوا أسراعلى النظام المعروف وأما الطبقتان الأوليان فيقوم عيشهم على مبادئ الاشتراكية في المال.

وليست الملكية الخاصة مباحة للطبقة الاقتصادية إباحة مطلقة ، فيجمع الفرد ما استطاع من ثروة ومتاع ، كلا ، بل من واجب الحكومة أن تراقب ذلك بعين الحذر، فلا تبيح لأحد أن . يتجمع لديه من الثروة أكثر من أربعة أمثال متوسط ما يملكه الرجل العادى ، وإن زادت عن هذا القدر وجب عليه أن ينزل . عن تلك الزيادة إلى الدولة ،

وصفوة القول أن المجتمع الكامل هو الذي تقوم فيه كل جماعة بل كل فود بواجبه الذي أعدته له الطبيعة، فلا لتدخل فئة في عمل. فئــة أخرى ، ويجب أن يتعاون الجميع على تكوين وحدة متماسكة كماملة متناسقة الأجزاء لا يكون بينها نشاز .

هذا التعاون هو العدل، وتلك هي الدولة العادلة .

لقد بدأ أفلاطون بحثه بالسؤال عن العدل، وأخذ يستطرد في قضاياه ، و يوسع في نطاق البحث حتى انتهى إلى ما أراد الوصول إليه ، وعرف العدل بأنه : «أداء الفرد لواجبه وامتلاكه على عضه» ، ومعنى هذا أن كل فرد يجب أن يحصل على ما يساوى إنتاجه، وأن يؤدى العمل الذى يلاثم طبيعته ، والرجل العدل هو الذى يعرف قدر نفسه فيضعها في موضعها الصحيح ، وهو الذى يبذل كل ما في وسعه من مجهود لينتج بمقدار ما يرجح ،

والعدل فى المجتمع هو كهذا التناسق الذى يسود الكواكب فى تحركها «لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » وهكذا فى المجتمع بجب أن يسعى كل فرد فى نطاقه دون أن يبغى على غيره بإثم أو عدوان، أما أن يتطلع رجال الأعمال الى مناصب الحكم، أو يستولى قواد الجيش بقوّة جسدهم على السلطة فى الدولة فاختلال فى تعاون الأجزاء، وانحلال فى الرابطة التى تصل عناصر المجتمع ، وكل ذلك يؤدى حقا الى دمار المجتمع وحوابه ؟ فالعدل هو التعاون بين الأجزاء ،

والعدل في الفرد هو — كالعدل في الدولة — تعاون بين أعضاء الجسم وأجزاء النفس ، فكل انسان عالم يضطرب بالشهوات والعواطف والأفكار ، فاذا ما تعاونت هذه القوى وتناسقت كان الفرد قويا في معترك الحياة ؛ أما اذا اختل التوازن بينها ، وطغت قوة منها على قوة أخرى ، فكانت العاطفة مثلا هي المالكة زمام الانسان في عمله بدل عقله ، أو حاول العقل أن يكون هو كل شيء بدل أن يقتصر على المداية فقط تفككت وحدة الشخصية وسارت حتما الى الفشل ؛ فالعدل هو ترتيب أجزاء النفس ترتيب جيلا، وهو للنفس ، ثابة الصحة الجسم ، ومبعث الرذيلة كلها خلل في التوافق بين الانسان والطبيعة ، أو بين الانسان والانسان، أو بين الانسان والانسان،

هذه هى المدينة الفاضلة كما تصوّرها أفلاطون، ولم ينقطع توجيه النقد اليها منذ عهدها الى اليوم، ومع هــذا فلم تزل توحى الإفكار، وتبعث الآراء، وتهدى الحكماء.

⁽A Story of Philosophy) عضاً هــذا الفصل من كتاب (Durant) . أليف (Durant) .

نظرة فى فلسفة أفلاطون

إن نظرية المُثل من فلسفة أفلاطون هي كالقطب من الرحي فهي تدور حولها، وتقوم على أساسها؛ فرأيه فيالله ورأيه في الطبيعة وفي النفس، ورأيه في الأخلاق وفي الدولة وفي الفن، كل هــذه فروع مستنبطة من نظرية المثل التي لم تكن ثمرة أفلاطونية مباشرة، بل هي من يج من الفلسفة الإيلية وفلسفة هر قليطس وفلسفة. سقراط اجتمع في ذهن أفلاطون فاستحال الى لون جديد من الفلسفة مطبوع بطابعه، وأساسه التفريق بين العقــل والحس . وحتى هـــذا التفريق بين العنصرين لم يكن من خلق أفلاطون ، إنما بدأ منذ فلاسفة المدرسة الإيلية، فكان بارمنيسدس أول من أشار إلى ما بينهما من خلاف، وذهب إلى أن الحقيقة لا يمكن أن يصل اليها الإنسان إلا بطريق العقل وحده، لأن الحواس. غاشة خادعة، ولما أن جاءت السوفسطائية حاولت أن تعترض. هذا المحرى الفكري الجديد الذي يميل الى نبذ الحواس و إنكارها، وبذلت جهدا كبرا في محو هذا الحد الفاصل بين العقل والحس، وحصرت المعرفة فيما تأتى به الحواس مر. علم ، فكأنما كانت تعاليمهم هذه داعية الى استنهاض الفكر لصدّها قبل أن يستفحل. أمرها ويتسع نطاقها؛ فتصدى لهم ســقراط وفى أثره أفلاطون،

وردا ما زعمته السونسطائية : فأنكرا أن تكون الحواس وسيلة المعلم الصحيح، وذهبا الى أن المعرفة عبارة عن الإدراكات الكلية، وهذه من تحصيل العقل وحده؛ ثم أضاف أفلاطون الى أن هذه الإدراكات الكلية ليست طريقة يسلكها العقل فالتفكير فسب، بل إنها لتمثل حقائق خارجية موجودة بالفعل؛ فنشأت بذلك نظرية المثل .

ولا بدُّ لكل نظمام فلسفي من فكرة رئيسية تكون محوره ، و مكن أن يفسر بهاكل ظواهر الكون على اختلاف ألوانها، بحيث توضح في غير لبس أو غموض كيف نشأ هذا العالم المحس الذي نعيش فيه من تلك الفكرة المجرّدة، كما يجب أن تكون هذه الفكرة نفسها التي يتخذها الفيلسوف أساسا صدرت عنه الكائنات مفسرة لنفسها، فلا يحتاج فهمها الى الرجوع الى شيء سواها خارج عن حدودها، فهل استطاع أفلاطون أن يفسر بالمثل ــ وهي أساس نظامه الفلسفي ـــ هــذا العالم الموجود الذي نراه ونامسه ؟ وهل هذه المثل تشرح نفسها بنفسها؟ هذان السؤالان هما في الواقع مقياس دقيق تستطيع أن تختبر به كل النظم الفلسفية لتعلم مقدار الخطأ والقصور في أي نظام شئت، فإن أمكنك أن تفسر الكون بالحقيقة المجرّدة التي يتخذها الفيلسوف مركزا لنظامه، وكانت هذه الحقيقة المجرّدة المركزية قادرة على تعليل نفسها بنفسها ، فالفلسفة

التى بين يديك صحيحة قوية ، وإلا فهى قاصرة بمقدار عجزها عن تعليل العالم أقرلا، وتعليل نفسها ثانيا .

فلنتناول أساس النظام الأفلاطونى بالاختبار، فغرى الى أى حدّكانت نظرية المثل كفيلة بشرح العالم من ناحية، وشرح نفسها من جهة أخرى :

(١) هذا العالم الذي نعيش فيه ملىء بالأشياء المحسة كأنواع الحيوان والجماد؛ فما علاقة هذه الأشياء مأصل الكون، أي المثل؟ يقول أفلاطون : إن الأشاء صور للثل أو حكايات لهـــا ، فمثال الإنسان مثلا نموذج يحتــذيه أفراد الإنسان ، ويحاولون تقليــده ما استطاعوا . ولكن هذا القول لا يكاد يدل على شيء ، فلماذا وجدت هذه الصور؟ وكيف نشأت؟ هذا مانريد الحواب عنه؛ إذ لا يد أن يكون لوجود هذه الأشياء سبب ، ولا بد أن يكون هذا السبب في طبيعة المثل نفسها لا خارجاً عنها ، أي أن فيها قوة باطنة تدفعها بالضرورة إلى تصويرنفسها في الأشياء ؛ رغبة منها في تكريرصورتها ، بهذا وحده يمكننا أن نعلل وجود الأشمياء من المثل . ولكن أفلاطون لا يعترف بأن في المثل هذه الضرورة التي تميل بها إلى تكرير نفسها، فقد عرفها بأنها وحدها الحقيقة، وأنها أوجدت نفسها بنفسها ، وأن وجودها لا يعتمــــد على شيء آخر ،

وأنها لا ينقصها شيء ولا تحتاج شيئا ؛ فاذا كانت في هذه المرتبة من الكمال المطلق ، فلا داعي لأن تسعى إلى تحقيق وجودها. في الأشماء المحسوسة، لأن وجودها حقيق لا يحتماج إلى اثبات. أو تقرير ، فلماذا جاوزت حدود نفسها إلى المــادة تطبع عليمــا صورها ؟ لماذا لم تكتف بنفسها وهي الحقيقة الكاملة التي لا ينقصها شيء ؟ إن رغبتها في تكريرنفسها شعور منها بنقص أرادت أن تكله بهذه الأشياء التي طبعتها على غرارها . ففي الكون. مثلاً أشباء كثيرة بيضاء اللون، وبناء على نظرية المثل يكون وجود. هذه الأشياء البيضاء مستمدا من مثال البياض ؛ ولكن لماذا تحرك مثال البياض فأخرج هذه الأشياء البيضاء ؟ فالمثال نفسه هو البياض الكامل، فكان من الطبيعي أن يكتفي بنفسه إلى الأبد دون أن تضطره حاجة إلى تقرير وجوده في هذه الأشياء البيضاء، وقل مثل هذا في كل شيء وفي كل مثال . إذن ليست المثل كافية. لتعليل وجود هذا العالم المحسوس ، وكأنما أدرك أفلاطون في مثله هذا القصور، فقال بفكرة الإله ، وقال إنه وراء المثل والمادة معا، فهو يصوغ المادة على نموذج المثل، وبذلك تكوّن عالم الأشياء، وفي هــذا دليل قاطع على أن المثــل وحدها عاجزة عن التعليل، و إلا لوجب أن تعلل الأشياء بالمثل نفسها لا بشيء آخر وراءها .. ولو قلنا إن الله اسم أطاقه أفلاطون على مشال الخير لنكفى

أفلاطون مؤونة هـذا الإشكال ، ظهرت لن المشكلة عينها من جديد ، لأننا لو عللنا وجود الأشياء بمثال الخير، قامت في وجهنا الاعتراضات نفسها ، لأنه كبقية المثل ليس فيه ضرورة تحتم عليه تكريرصورته .

هذا ولوكانت المثل هي الحقيقة النهائية المجرِّدة ، لوجب أن يكون الوجود بأسره صادرا منها متفرّعا عنها ، لا يشد عن شيء واحد، وأقل شــذوذ كاف لهدم الفكرة من أساسها ، إذ يكون دليلا على قصور هذه الفلسفة وعجزها عن تعليل العالم بكل مافيه. ولكنا قد رأينا أفلاطون يقــول بفكرة الإله باعتباره كائنــا وراء المثل، و إذن فهو ليس فرعا منها ولا قائمًا على أساسها؛ وليته اقتصر . طرهدًا ، بل أدخل المادة أيضا ، فقال إن هناك المثل من ناحية ، والمادة من ناحيــة أخرى ، والله فوقهما يصور هــذه على مثال تلك، ومعنى ذلك أن الله والمادة لم ينشآ من المثــل، بل وجدا إلى جانبها منــذ الأزل . ولا ينحى أفلاطون من هــذا النقد قوله إن المادة قبل أن تصاغ على صور المثل وقبل أن لتخذ صفاتها كانت شيه عدم، فليسمها كيف شاء، فهي وجود قائم بذاته لا يعتمد في وجوده على شيء ، ولا تقلل في حقيقتها عن المشل نفسها، فشأنها شأنها من حيث الأزلية والقدم، لم يصدر أحدهما من الآخر، فكلاهما حقيقة مجرِّدة، وإذن فنحن بصدد مذهب

اثنيني ولا ريب . ولعل هذه الاثنينية قد نشأت من الفصل التام بين الحس والعقل ، فقد فق بينهما أفلاطون كأنهما جانبان لا تربط أحدهما بالآخر علاقة ما ، فتعذر عليه بعدئذ أن يملا .هذه الهؤة السحيقة التي أوجدها بنفسه بين العنصرين .

(٢) هل يمكن المثمل أن تعلل نفسها ؟ وبعيارة أخرى، إذا استعرضناها مثالا مثالا، فهــل نجدها جميعا موجودة بالضرورة وأنالعقل لايمكن أن يتصوّر العالم بدونها؟ ولنستعرض أوّلا الإدراكات الكليـة التي في أذهانـــا فانها ـــ في رأى أفلاطون - كالمثل ، فهل كل إدراك كلى في الذهن ضرورة لا يستقيم العقل بغسيرها ؟ فمثلا ٢ + ٢ = ٤ ضرورة عقايــة لا بد منهــا ، فشيئان وشيئان يجب أن تساوى أربعــة ، فنحن اذا أقمنا الدليل على أن كل إدراككلي له هذه الحقيقة الضرورية كانت الإدراكات الكلية لا تحتاج معقوليتها الى سند ، وتكون حقائقها ثابتة، والظن بإمكان عدم وجودها يكون تناقضا يهــدم نفسه بنفســه؛ ولكنا لو نظرنا الى إدراكاتنا الكلية لألفينا أغلما من غير هذا النوع ؛ خذ لذلك ـــ مثلا ـــ البياض، إنه حقيقة ولكنها ليست ضرورية، صحيح أن في العالم بياضا ولكنا تستطيع أرب نتصور العالم بغيره ، فإنكاره لا يؤدى الى تناقض عقلي ؟ إذ ليست هنــاك ضرورة تحتم وجوده ، أى إنه ليس جزءًا من

نظام العقل كما هى الحال فى ٢ + ٢ = ٤ ، ولا يجوز فيهـــا أن تقول لمـــاذا وجدت هذه الحقيقة ، فهى من تركيب العقل نفسه لا تستغنى عنها إلا اذا استغنيت عن العقل .

اذا وضح ذلك ننتقل الى عالم المشل فنجد أفلاطون يقول بـ إن أساس المثل كلها ومصدرها إنمــا هو مثال الخبر ، فلننظر هل هناك ضرورة تستازم أن مثال الخبريجب أن يتضمن بقية المثل ؟ فان وجدنا الأمركذلك كانت المثل ميسورة التعليل ، لأنها تكون صادرة بالضرورة من مثالها الأعلى ، ليس لهـا عن ذلك محيص، وبعبارة أخرى يجب أن نستنتج المثل كلها من مثال الخير، بحيث لوسلمنا بوجود مثال الخير ازم التسليم بوجود المثل الأخرى ، فهل نستطيع أن نقول إن مثال الخير يستلزم حتما مثال البياض ، فلا نذكر أحدهما إلا اذا ذكرنا الآخر؟ لا ! حلل عنصر الحيركيف شئت فلن تجد فيه البياض ، إذن لا يتضمن المثلان أحدها، الآخر، وتمكننا أن نفكر في مثال الخسر دون أن يطوف بالعقل. أدنى طائف للبياض، ولا غرابة في هذا، فمثال الخبر لا نشتمل إلا على العنصر المشترك في المثل الأخرى ، ولا تشـــترك هذه إلا في الكمال ، فمثال البياض كامل في ذاته ، ومثال الحصان كامل في ذاته وهكذا ، فاذا كان مشال الخبر عثل البياض والحصان ، فهو يمسل جانب الكال من كل منهما ، ويستبعد لون البياض نفسه والحصان نفسه، ويتضح من هذا أن المثل لايستلزم بعضها بعضا بحكم الضرورة . وخلاصة القول أن المثل لا تستطيع أن تفسر نفسها بنفسها .

لم تثبت إذن فلسفة أفلاطون أمام هــذا الاختبار ، فلا هى فسرت لنا العالم ، ولا هى فسرت لنا نفسها ، فكان على تلميذه أرسطو أن يقوم هذا الاعوجاج، ويصلح هــذا الخطأ الذى وقع فيه أستاذه، وقد نجح في ذلك إلى حد كبير .

كفصال محادى عشر

أرسطو (أرسططاليس) (Aristotle)

حياته وكتبه

ولد أرسطو سنة ٣٨٤ ق.م في مدينة أُسْطَاغيرا (Stagirus)، وهي مستعمرة يونانيــة ومرنأ مر . للاد مقدونيا ، وكان أبوه نيقُوماخوس (Nicomachus) طبيبا لللك آمنتاس ملك مقدونيا، وهذا أول سبب لاتصال أرسطو اتصالا وثيقا بالبلاط المقدوني، وقد نشأ أرسطو في هذا البلاط ، وتعلم مع فيلبس أبي الإسكندر مماكان له أثركبير في حياته ؛ وقسد مات أبوه وهو فتي، فلما بلغ السابعة عشرة أرسمله ولى أمره بُرُقْسائس (Proxenus) إلى أثينا ليتم تعلمه، وكانت مركز الحياة العقلية في العالم، فالتحق بأكاديمية أفلاطون، وظل يأخذ عنمه عشرين سمنة حتى توفى أفلاطون، وقد أتهمه بعضهم بكفران نعمة أستاذه، ورووا أنه نغص عليه أواخر أيامه بما سببه من منازعات ومخاصمات في مدرسة أفلاطون، ولكن ليس هناك ما يؤيد هـذا الرأى بل إن بقاء أرسطو في المدرسة إلى أن توفي أفلاطون ، وما يذكره في كتبه من دلائل الاحترام لأستاذه يجعل هــذه الروامة بعيدة الحصول، وربما دعا



أرسطو في شبابه

الى هـذا القول أن أرسطو كان ذا شخصية ممتازة ، وعقل مجتهد غير مقلد، فكان يزن أقوال أستاذه وينقدها ويحالها فظن من ظن أن هذا تجريح لأستاذه وكفران لنعمته، ولا شيء أكثر من ذلك، فإن أرسطو فى كتبه ينقد تعاليم أفلاطون نقـدا قويا قاسيا ولكن من غير غمز ، ويقسول إنه صـديق لأفلاطون ، ولكنه أكثر صداقة للحق .

لما توفى أفلاطورب سنة ٣٤٧ ق . م . التخب ابن أحيه سبيسبوس (Speusippus) رئيسا للا كاديمية، فترك أراسطو أينا وقصد الى هرمياس (ملك أثرنوس Atarneus) في آسيا الصغرى. وكان هرمياس من أصل وضيع ولكنه ذو نفس راقية ، وكان تلميذا لأفلاطون مع أرسطو، فرحب بأرسطو وأنزله متزلاكر مما، وأقام في أثرنوس ثلاث سنين ، تزوّج في خلالها فتياس بنت أخى هرمياس ، وقد ماتت وتزوّج بعمدها زوجة أخرى اسمها إر بيليس (Herpyllis) ، فأولدها نيقوماخوس . بعد هذه السنوات الثلاث قتل هرمياس بمكيدة دبرها لهالفرس، وذهب أرسطوالي ميتلين (Mytilene) فبقى فيها بضع سنوات، حتى تلتى دعوة من فيلبس المقدونى ليتولى تربية ابنه الاسكندرالأكبر، وكان عمر الاسكندر إذ ذاك ثلاث عشرة سنة ، فلي الدعوة ولبث يعلم الاسكندر نحو خمس سنوات، وقد لتي من الاسكندر وأبيه تبجيلا

وإكراما حتى ليقصون أن البلاط المقدونى أعانه على بحثه بمـــال جزيل، وبآلاف من الرقيق يجمعون له النمــاذج؛ وربمــاكان في هذا مبالغة ولكن من المحقق أن القصر أعانه إعانة كبرى على مجشـــه.

ولما مات فيلبس تولى الملك بعده الاسكندر ، فاتهت بغلك تربيسة أرسطوله ، فعاد الى أثينا ولم يكن رآها منذ توفى أفلاطون، فرأى المدرسة الإفلاطونية مزدهرة ، وتعاليم أفلاطون مائدة فأنشأ مدرسة أخرى فى مكان يسمى لوقيون (Lyceum) فسميت المدرسة بذلك الاسم ، وسمى أتباعه بعد ذلك بالمشائين فسميت المدرسة بذلك الاسم ، وسمى أتباعه بعد ذلك بالمشائين بين ملاميده وهو يعلمهم ، وقد ظن كذلك ثلاث عشرة سنة يدير مدوسته ويحرر كتبه، وأشهر مؤلفاته وأهمها كتيب فى هذا العهد.

فى سنة ٣٢٣ قم مات الاسكندر فى بابل وسط انتصاراته، ووقعت حكومة أثينا فى يد أعداء المقدونيين – وكان أرسطو يُعَد من أتباع المقدونيين وأنصارهم – فدبرله أعداؤه اتهامه بالإلحاد، خاف الاضطهاذ، وأن يفعل به أهل أثينا ما فعلوا بسقراط، ففر المحديثة خلييس (Chalcis) ، وفى أول سنة من إقامته بها أصيب بحرض مات يه وعمره ٣٣ سنة، وذلك فى سنة ٣٣٧ ق . م .

مؤلفاته

رووا أن أرسطو ألف نحو أربعائة كتاب، ويقل عجبنا من هدندا اذا نحن ذكرنا أن لفظ «كتاب» كان يطلق على ما يسمى عندنا الآن «فصلا» أو «بابا» وقد نقد أكثر من ثلاثة أرباع مؤلفاته، ولكن كان من حسن الحظ أن ما يق هو أهم ماكتب، وهو يمثل شرحا تاما لآرائه فى مختلف المسائل الفلسفية ، وقد وصلت كتبه هذه الينا مهوشة وخاصة ماكان منها فى «ما بعد الطبيعة » فبعض رسائله فيها ناقصة ، ويظهر أن مؤلفها لم يكن أتمها، وبعضها غير مرتب، فالباب منها ينتهى فى أثناء البحث، ويبدأ . الباب الذى يليه فى وسط بحث آخر وهكذا .

وأما رسائله فى الموضوعات الأخرى فأقل فوضى ، ويظهر أن أرسطوكان حضَّركثيرا من رسائله تحضيرا أقليا ولم يكن أعدها للنشر، فخرجت كما وصفنا؛ ومع هذا فكتبه ورسائله توضح آراء توضيحا تاماكما ذكرنا .

ألف أرسطوكتبه بعد نضوجه فى السنين الثلاث العشرة من آخر حياته ، فلم يكن فيها تدرج فى الرقى واختلاف فى الآراء أحيانا كما نرى فى كتب أفلاطون ، بل كان فكره ناضجا ، ونظرياته تامة ، قد فرغ من بحثها ؛ ويغلب على الظن أنه بدأ

كتابته بالمنطق، ثم بالعلوم الطبيعية، ثم بالأخلاق والسياسة، ثم بما بعد الطبيعة .

لم يكن أرسطو فليسوفا فحسب بالمعنى الذي نفهمه الآن، بل. كان واسع المعرفة بفروع العلم المختلفة؛ حتى لا يكاد يكون هناك فرع لم يسترع انتباهه ، ولم يكن فيه أعلم أهل عصره ، وربمـــا: استثنينا من ذلك «الرياضيات» . وأحاط علما بما وصل إليه من قبله ونبذ ما رآه منها باطلا، وزاد على ما صح عنده منها نظريات. جديده وآراء مبتكرة، وماكان من الحقائق التي وصل إليها لا علم لهـ اخترع له علما كما فعمل في علم المنطق وعلم الحيوان ، فالف فى المنطق وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياســـة والفن والبلاغة والفلكُ والظواهر الحوية، وألف في موضوعات عديدة في حياة. الحيــوان ، وكان شغوفا بهــذا العلم حتى عدُّوا ما كان يعرفه من أنواع الحيوان نحوا من خمسائة نوع، ومع أنه لم يرتبهـــا الترتيب. العصرى فقد كان له فضل السبق في تأسيس هذا العلم ، فكان. أرسطو بهذا محيطا بفروع العلم المختلفة، مبتكرا فيها، ممما يستحيل على أى نابغة في عصرنا أن يصل إلى ذلك . ونحن نستعرض الآن أهم آرائه في الفروع المختلفة .

⁽١) سمى كتابه فى الفلك ﴿ فَى السَّاءِ ﴾ -

أراد أرسطو أن يصلح الخطأ الذى وقع فيه أســـتاذه ليبدأ سبره في طريق مستقيمة مستوية، فتوجه بنظره نحو الطبيعة وما فيها، غير معترف بما أتهمت به هذه الأشياء الحسة مر. ﴿ أَنَّهَا لاتمد الانسان بالعلم الصحيح ، فلقد هجرها أفلاطون وطرحها وراء ظهره، وارتفع في تأمله إلى عالم المثل المجرد، فاعتزم أرسطور أن يهبط إلى الطبيعة مرة ثانية ، على ألا يكون بحشه حسَّيا محضا، بل حاول أن تكون فلسفته طبيعية عقلية في آن واحد ، تبدأ بدراسة أتفه الأشياء التي تقع تحت الحواس، ثم تمضى صُعُدًّا حتى تصل إلى مرتبة التعليل والشرح لكل ظواهر الوجود المتغيرة ؛ متنقلا في بحشه من المحسوسات الكثيرة التي يغص بهـ الكون. إلى الواحد الأبدى الخالد ، وقد انتقدما ذهب إليه أفلاطون من شرح ظواهر الكون بالمثل ، وقال إنه بذلك أضاف إلى العالم. علما آخريوازيه كثرة ويوازيه مقدارا، وكلاهما يعوزه التعليل، ويكفي هدما للثل أنها لا تعلل الحركة ؛ وإن بقي تعليل الحركة. مغلقا فمحال أن نفسر من الطبيعة شــيئا . و إذن فلم يكن بد من. محاولة أخرى لتعليل الوجود غيرتلك التثنية التي فرضها أفلاطون فى فلسفته، فزعم أن للكون عنصرين : مادة وُمُثُّلا ، وينبغى أن يكون هذا التعليل الجديد الذي ننشده عاملا على ربط ذينك العنصرين، ليوحد بين الطبيعة وروحها، وإن شئت فقل بين الأشياء-

وأسبابها، وقد انتهت هذه المحاولة بأرسطو الى ابتكار علم جديد لم يكن له وجود من قبل، فهو منخلقه و إنشائه ــــ ذلك هو المنطق. فالمنطق - أى قوانين الفكر - سبيل مأمونة تؤدّى بن الى الحقيقة المنشودة ، بانتقال الفكر من المقلمات إلى النتائج الصحيحة، أي من الأشياء والحوادث الى ما تتضمنه هذه من معنى . يقول أرسطو إن الإنسان مفطور بطبعه على طلب المعرفة واستطلاع العلم، والإدراك الحسى هو أول خطوة يخطوها في هذا الاتجاه، إذ نتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التي لا ينقطع مسيلها ، فاذا ما تجعت في الذهن أكداس من تلك الإدراكات الحسية، واستعان بذاكرته على الاحتفاظ بها وثب الى المرحلة الفكرية الثانية وهي التجربة التي تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليلها ، ولكن التجربة لاتزال علما ناقصا ، لأنها كالإدراك الحسى، تدور حول الحقائق المحسة الواقعة ، أما المرتبــة الأخرة العليا فهي التأمل النظري في هذه العلل التي حصلها الذهن لكي يكشف الانسان عن منبعها وأصلها، وتلك هي المعرفة الكاملة ــ الفلسيفة ،

هذا الانتقال من الأشياء الجزئية الى عالها، ثم الى علة هذه العلل جميعا، هو الطريق الطبيعي الذي يسلكه العقل في التفكير... هو المنطق .



أر سطو

في المنطــق

كل ما هو موجود في كتب المنطق العربية تقريبا هو منطق أرسطو، فلا حاجة بنا الى أن نشرحه من جديد، والغربيون في العصور الحديثة قسموا المنطق الى قسمين ، ولنسمهما (استنتاجا من ابن خلدون) منطق الصورة (diductive) ، ومنطق المادة ·(inductive) · وقد عني أرسطو بمنطق الصورة فقط، أما منطق المادة فلم يبحث ويبؤب إلا في العصور الحديثة ، وقد اخترع أرسطو منطق الصورة هذا وأكمله أيضا فهو بذلك خلقمه كاملا لم يزد عليه المتأخرون إلا قليلا ، فما في أيدينا وأيدى الغربيين منه اليس إلا ماكتبه أرسطو تقريبا، فالمقلولات العشر والكليات الخمس، والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس وتحويل أشكال القياس الى الشكل الأوّل ، كل هذا بحثه أرسطو في منطقه وهو ما يبحث فيه الآن، ولم يزد المتأخرون إلا شيئان : (الأوّل) الشكل الرابع في القياس، فإن أرسطو لم يذكره . (والثاني) أنه لم يتكلم عن القياس الشرطي، وإنما قصركلامه على القياس الحلي، وهذا شيء مشكوك في قيمته الى الآن، لأن القياس الشرطي يمكن تحـويله الى القياس الحلى أما ما عدا هذين فليس ما يكتب الآن إلا تكريرا لما قال أرسطومع تغيير شكل التغبير أو الأمثلة، وكل ما يؤخذ عليه هو ما ذكرنا أنه أهمل منطق المادة تقريباً مع أنه أحق بالنظر.

و يسمى أرسطو بالمعلم الأقل، لأنه أقل معلم لعلم المنطق ولم يكن قبله علما :

ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا)

هذا الاسم وهو (ما بعد الطبيعة) لم يضعه أرسطو ولم يعرفه، وإنماكان يسمى هذا الموضوع والفلسفة الأولى" يعنى بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم، وأن مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها ، لأن مبادئ كل فرع خاصة بذلك الفرع من العلوم وأما مبادئ الفلسفة الأولى فأساسية لكل علم، و بعبارة أحرى هي أساس العالم جميعه، واسم ومما بعد الطبيعة " لم يطلق على هدذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد، كما تشرو اندرونيكوس "(Andronicus) كتب أرسطو، في والطبيعة الأولى" بعد البحث في والطبيعة الأولى" بعد البحث في والطبيعة الأولى" بعد البحث ما ورد ذكره بعد الكلام في الطبيعة ، وهذا هومعنى (ميتا فيزيقا)، ما ورد ذكره بعد الكلام في الطبيعة ، وهذا هومعنى (ميتا فيزيقا)، وهذا حادث عرضى حدث اتفاقا .

نشأ بحث أرسطو فيما بعد الطبيعة من تحليله لنظرية أفلاطون فى ومالمثل "وبيان ما فيها من أخطاء والرد عليها، وقد رد على هذه النظرية بجلة ردود، أهمها : (1) أن نظرية المثل لأفلاطون لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة فى نظر الفلسفة ، فإذا سلمنا بأن هناك مثالا للبياض مثلا، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء ؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلام أفلاطون ، ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثال وأشيائه ، يقول إن هذه الأشياء صورة للثال ، وأن المثال وشيائه ، يقول إن هذه الأشياء صورة للثال ، وأن المثال وشيائه أوجود " ولكن هذه العبارة سكما يقول أرسطو حبارة شعرية : لا توضح العلاقة ، ولا تين أساس الوجود،

(٢) هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثال ، فأفلاطون يرى أن المُثل ثابتة على حال لا نتغير، وأنها ساكنة غير متحركة . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها - وهي الأشياء حثالها ثابت شاكنة ، ولكننا نرى العالم متغيرا متحركا، فالأشياء ترتق وتتحط ولا تستقر على حال ، فلم نتغير هذه الصورة مع أن أصلها - وهو الممثل - ليست متغيرة ؟

(٣) إن هذا الوجود مملوء بأشياء كثيرة ، ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وجدت هذه الأشياء ، ونظرية أفلاطور لل تبين لنا إلا أن وراء هذه الأشياء عالما آخر هو عالم المثل، وهذا الذى فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يُعن على حلها بل زاد الارتباك في منشئها ؛ فقال أرسطو : إن مَشَل أفلاطون

في هذا كمثل شخص صعب عليه أن يعد كمية من الأشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عدها .

(٤) يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس، والحق أنبا تدرك بالحس، فهسو في الحقيقة يأخذ الأشياء التي تدرك بالحس ويعممها ويسميها ثانية لاتحس، فلا فرق في الحقيقة بين الحصان. ومثال الحصان والانسان ومثال الانسان إلا التخصيص والتعميم، وليست المشل إلا الأشياء المحسوسة مجردة ، وقد شبه أرسطو ذلك بالآلحة المجسمة في بعض المذاهب الدينيسة « فكا أن الآلحة: عندهم ليست إلا أناسي مؤلمسة فكذلك المثل ليست إلا الأشياء الطبيعية أزلية مؤبدة » . ويقول أفلاطون إن الأشياء صورة من المثل، والحق بعد الذي شرحناه أن المثل صورة من الأشياء .

(٥) وقد فند أرسطو نظرية المثل بما سماه « الإنسان. التالث» ، ذلك أن المثال يشرح القدر المشترك يين الأشياء ، فكاماكان هناك قدر مشترك كان هناك مثال ، فهناك قدر مشترك. بين الناس كلهم ، لذلك كان لهم مثال هو مثال الانسان ، ولكن. هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الإنسان ، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه ، وهذا هو ما سماه «الانسان. التالث» ، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الانسان الثالث.

والفرد من النـــاس ، فيجب أن يكون له كذلك مثال ، وهكذا إلى مالا نهاية ، وفى هذا النسلسل، وهو محال .

(٦) وأخيرا وهو أهم اعتراضات أرسطو أن المثل على رأى.
 أفلاطون ماهية الأشياء، وماهية الأشسياء يجب أن تحكون فيها.
 لا خارجا عنها، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها.
 عالماً •ستقلا، وجعل لكل مثال وجودا مستقلا الخ.

وانتقل بعد ذلك أرسطو إلى بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجى ، وإنما الموجود في الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد، والانسان، أعنى أفراده ؛ أما الحقائق الكلية فليس لها وجود إلا في أذهاننا ، فمثلا حقيقة الإنسان هو القدر المشترك بين الناس كلهم ، وهو الذي نسميه الإنسانية ، والأنسانية لا توجد مستقلة وحدها إنما توجد في الأفراد، كالحرارة توجد في الحار، والبرودة في البارد وهكذا ، وهذه الأنسانية لا بد أن نتحقق في كل فرد ليكون إنسانا، وإذا سلبت منه لم بيتي إنسانا، وليس بضروري ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل ما نتصور لا بد. أن يكون له صورة موجودة قائمة في نفسها في الحارج، قائنا قد نتصور ما ليس له وجود خارجي، بحبل من ياقوت وجومن نتصور ما ليس له وجود خارجي، بحبل من ياقوت وجومن

زئبق ونحو ذلك ، وله فى شرح ذلك والبرهنة عليه كلام لا يحتمله هذا المختصر .

ومن أهم الأسس التي بنى عليهـا أرسـطو كلامه فيما بعــد الطبيعة كلامه في وو العلمة " والعلة في نظره أوسع منهــا في نظر الفلاسفة المحدثين ، ففي العصر الحديث يفرق بين العلة والحكمة ، · فهم يقصدون بالعلة السبب الميكانيكي الذي نشأ عنه الشيء، فاذا رأيت الماء تثلج في الإناء وقلت ما علة تثلجه ؟ فالحواب أن علة - ذلك هي البرودة؛ فهذا الحواب أبان لن السبب الذي نشأ عنه التثلج ، ولكن لم يبين لنا حكمة حصوله ؛ و إذا قلنا ما علة موت · فلان ؟ فاذا قلت مرضه أو حصول حادث له فقد بينت السبب في موته ، ولكن لم تبين الحكمة التي من أجلها كان الموت . في هذا المالم ، فبيان العلة لا يستلزم بيان الحكمة ، هــذا في نظر الفلسفة الحديثة؛ أما العلة في كلام أرسطو فتشمل ما يسمى الآن بالعلة والحكمة جميعًا ، قال أرسطو في هذا : إن للعلة أربعة أنواع: · العلة المــادية، والعلة المحرّكة، والعلة الصورية، والعلة الغائية، وليست هذه العلل تتعاقب، فيوجد بعضها بعد بعض، أو يوجد بعضها في حالة و بعضها في حالة أخرى ، ولكنها جميعا تعمل معا ف كل حالة من حالات الوجود، وهي جميعها موجودة في كل ما ينتجه الانسان وما تنتجه الطبيعة؛ ولنضرب المثل بمــا بنتجه الاسان:

(١) فالعلة المادية لشيء هي المادة التي يتكنون منها
 الشيء، كالبرنز التمثال، والحشب للشباك وهكذا

(٢) وأما العلة المحركة فيعنى بها القوة التى عملت على تغيير الشيء واتخاده شكلا جديدا ، وليس يعنى بالحركة التحوّل من مكان الى مكان بل كل تحوّل وتغير، فإذا تغيير ورق الشجر من أخضر الى أصفر فالقوة التى نشأ عنها هذا التغير هى القوة المحركة ، فنى مثل التمثال السابق العلمة المحركة هى المثّال (صانع التمثال) ، لأنه هو علة تغيير البرنز من حال إلى حال .

(٣) والعلة الصورية عرَّفها أرسطو بأنها روح الشيء وما به
 الثبيء هو هو؟ وفي مثلنا هذا ما به التمثال تمثالا .

 (٤) والعلة الغائبية هي الفسرض أو الغاية أوالمقصد الذي تتجه الحركة لاخراجه، فالعلة الغائبية للتمثال هو التمثال نفسه، لأنه غاية المثّال وغرضه.

فترى من هــذا أن أرسطو يطاق العلة على أوسع ممى يطلقه الفلاسفة المحدثون (فهم يخرجون منها ما سماه أرسطو العلة الغائية والعلة الصورية)، فقد عرف « ميل » (Mill) العلة بأنها « الشيء الذي يسبق الظاهرة و يكون سببا لها لا يتخلف ولا يتغير» . فالعلة النائية لا تسبق الظاهرة ، وكذا العـلة الصورية لأنه لا يقصـــد

بما يسبقها أن يكون جزءا منها ومكونا لها، إنما يعنى العلم الحديث بالعلم المادية والعلة المحسركة، وهما ما يسميان تقريبا في عرفنا بالمادة والطاقة، بل هناك خلاف أيضا في تصور أرسطو للعلة المحركة وتصور المحدثين لها، فالعلم الحديث يعنى بها الطاقة المكانيكية بينا أرسطو يعنى بها القوة الكالية التي تجددب إلى الناية لا التي تعدف من المبدأ .

في اثنتين سماهما المادة والصورة، ويعبرون عنهما عادة في الكتب الفلسفية بالهيولي (المادة) والصورة . والذي دعاه إلى هذا أنه رأى أن العلة الصورية والمحركة والغائية ترجع كلها إلى الصورة ؛ ذلك : (أولا) أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد في النهامة، لأن العلة الصورية كما قدّمنا ماهية الشيء وما يه الشيء هو هو؛ والعلة الغائية بالتعريف الذي شرحناه هو يروز الشيء المطلوب إلى الوجود؛ وظاهر من هذا اتحادهما . (ثانيا) العلة المحركة والغائية شيء واحد ، لأن العلة المحركة هي علة الصيرورة ، والعلة الغائية هي النهاية التي تصل إليها هذه الصيرورة . وعند أرسطو أن كل الأشياء إنمــا تُتحرك لغايتها، وإنمــا توجد لغايتها؛ فالغابة هي التي تحرك للعمل . وبذلك تكون العلة الغائية هي علة الحركة أو العلة المحركة ، ولنضرب لذلك مثلا : فالعلة الغائبة لشجرة الورد هي الورد نفسه، والورد هو علة نمق الشمجرة، أو بعبارة أخرى العلة المحركة للشجرة ؛ فالشجر إنما ينمو " و يتحرك " طبيعيا لبصل إلى غامته وهو الورد - وربماكان ذلك أظهر في أعمال الإنسان لأنه يعمل لغاية بشعربها ويقصدها، أما الطبيعة فتسترنحو الغامة بلا شعور؛ ففي مثال التمثال السابق العلة المحركة للتمثال هو المثَّال فهو الذي يحرك البربز ومع هــذا فالذي يحرك المثَّال للعمل و يدفعه إليه في البرنز هو الفكرة التي لديه مر الحراج التمثال كاملا ، أو بعبارة أخرى العملة الغائية . فالعلة الغائية إذن العملة النبائية للحركة؛ و بذلك يكونان متحدىن . وفي أعمال الطبيعة لاعقل ولا فكرة، والكنها بذاتها نتحرك لغامة، وهذه الغامة هي التي تحركها؛ وتكون النتيجة من ذلك كله أن العلل الثلاث : الصورية والمحركة والغائية _ بمكن رجوعها إلى شيء واحد سماه أرسطو والصورة، وجعل في مقابلة ذلك كله المادة أو " الهبولي " .

هذه الهيولى والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية وبهما شرح العالم ، وقد رأى أن الهيولى والصورة لا تنفصلان فلا صورة من غير هيولى، ولا هيولى من غير صورة، وكل موجود في الحارج يكون منهما ، وهما ليسا منفصلين إلا في الذهرب ، ونحن نفكر فيهما منفصلين لنفهمهما فقسط، والهندسة تحدثنا عن الأشكال كأنها قائمة بنفهما فقد كر المثلث والمربع والمخمس واللهائرة

على أنها أشكال، ولكنها فى الحقيقة ليس لها وجود ذاتى مستقل، إنما فى الخارج أشياء على شكل مثاث أو أشياء على شكل مربع أو أشسياء مدورة . لك الحسق أن تتكلم عن خواص الأشكال كأنها أشسياء مجردة ، ولكنها فى الحقيقة لا وجود لها بنفسها فى الخارج فإذا فهمت أن لها وجودا خارجيا فقد وقعت فى الخطأ الذى وقع فيه أللاطون فى عالم المثل ،

و يجب الحذر من أن نفهم أن أرسطو يعنى بالصورة الشكل، و إنما يعنى بها جميع صفات الشيء من لون وخفة وثقل و جمال وقبح ولمعان و انطفاء وما إلى ذلك، و يعنى بها كذلك العلاقة بين أجزاء الشيء بعضاً ببعض، وعلاقة كل جزء بالكل الخ — أما الهيولى ف ا تصف بإذه الصفات وأمنالها.

فالهيولى إذن فى ذاتها لا صورة لحما ولا مظهر ، ولا تحد ولا توصف ، إنما الذى يحد الهيولى و يجعلها توصف و تظهر هو الصورة ، و ينتج من ذلك أن ليس هناك فسرق بين الهيولى بعضها و بعض ، فالشىء إنما يختلف عن الشىء بصفاته ، و بذلك تستطيع أن نفهم أن ليس يهنى أرسطو بالهيولى ،ا نعبر عنه الآن يألمادة أو العنصر ، فنحن نقول إن ،ادة الذهب مشلا تخالف مادة الفضة، وعنصر الأوكسيجين غير عنصر الإدروچين ، ولكن

فى نظر أرسطو الهيولى أعمق منذلك وليس الذهب عنده يختلف من. الفضة فى الهيولى، ولكن فى الصورة، أو بعبارة أوضح فى الصفات، فالهيولى عنده تكون أى شيء حسب صفاتها، ويعبر دو عن ذلك تعبيرا آخر شائعا فى الفلسفة وهو دو ما بالقوة وما بالفعل تشمير (Potentiality - Actuality)، فالهيولى صالحة أن تكون أى شيء، أو بعبارة أخرى هى أى شيء بالقدوة، ولكنها دو بالفعل شيء مين، والذى متحها هذا التعيين هو الصورة،

ذالوجود أو الخلق هو تحوّل ما هو بالقرّة الى الشيء بالفعل، وكل حركة وكل تغير ليس إلاخطوات التحوّل من القرّة الى الفعل، وبعبارة أخرى من المادة الى الصورة ـــ والمادة وحدها ليس لها وجود فى الخارج، إنما الموجود فى الخارج مادة اتخذت لها صـــورة .

وليس هذا التحوّل من المادة الى الصورة أو من الفؤة الى الفعل تحوّلها النه صورة المست تسير من الخلف بحركة ميكانيكية بحتة، إنما تسيرها الغاية وتجذبها اليهاكما يجذب المغناطيس الحديد فالم تكن الغاية حاضرة. فليس هناك قوّة تحوّل المادة الى صورة، فالغاية سابقة فى الفكر على الوجود، ولكن من حيث الزمن ومن حيث الوجود الخارجي.

الشيء أوّلا وحصول الناية ثانيا ، فسكنى البيت غاية سبقت في الذهن بناء البيت، ولكن في الخارج بناء البيت أوّلا والسكنى ثانيا سـ فالذى حرك العالم الى الوجود هو الغاية ، والذى يحرّك الانسان الى العمل هو الغاية .

وليست علاقة الله بالخلق علاقة زمر. ﴿ ، فأرسطو يعتبر أن الزمن ليس شيئًا حقيقيا ثابتًا وإنما هو مظهر فقط ، فالانسان العادي برى أنه متى كان الله هو الخالق للمالم، وجب أن يكون الله أوَّلًا و بعد سنن ربماً قدرت بالملايين، رأى الله ــ لسبب مَّا ـــ أن يرز العالم الى الوجود فأوجده ، فهو يرى أن علاقة الله بالعالم علاقة زمن فهو أوّل والعالم ثان ، وعلاقة العــالم بالله علاقة علة بمعلول أو مؤثر بأثر؛ ولكن الفيلسوف يعتقد أرب هذه الزمنية عرضية ومسألة ظاهربة لاحقيقة لها ، وأن العلاقة ليست زمنية ولا علاقة مؤثر بأثر . إنما هي علاقة منطقية ، علاقة مقدّمة بنتيجة ، فالله مقدِّمة منطقيسة والعالم النتيجة . والله منح العالم وجوده كما تمنح المقدّمة النتيجة وجودها ، فالنتيجة في القضية المنطقية نتبع المقدّمة أعنى المقدّمة تذكر أؤلا والنتيجة ثانيا، ولكن والنتيجة فكرى لا زمني، وكذلك واجب الوجود أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو هو أوّل في الفكر لا في الزمن. يقول أرسطو إن العالم هو سلسلة ترقي للمادة من صورة الى صورة أرق منها ، فالعالم درجات بعضها فوق بعض ، فما كان من الأشياء فى منزلة عالية يكون قد غلبت صورته مادته ، وماكان منها فى درجة سافلة يكون قد غلبت مادته صورته، حتى إذا وصلنا الى المناية الحضيض وصلنا الى مادة لاصورة لها وإذا وصلنا الى الذروة العليا وجدنا صورة لا مادة لها ، ولكن هاتين النهايتين ليستا الا ممانى مجردة لا وجود لها فى الخارج، كأن الذى فى الخارج كا قدمنا سلس إلا مادة بصورة ، والعالم يسير فى ارتفاء مستمرً ، والحركة والتغير مستمران ينقلان ما فيه من درجة الى أعلى منها ، تجذبه نحوها قوة الغاية ،

هـنده الغاية ، و إن شئت فقـل الذروة الدليا للوجودات ، وإن شئت فقل الصورة المجرّدة ، هى التي يسميها أرسطو ¹⁶انة ، ويقول إنه هو الموجود حقا لأن له أثم ¹⁶ صورة ، وكلما قارب الشيء من كمال الصورة كان أقرب الى الحقيقـة ، وهو العـلة الصورية (والغائية والحركة لهذا العالم) وإذ كان الله مثلا أو فكرة أو عقلا وإذ كان هو العـلة الغائية كان هو غاية الغايات ، وهو الدى يسمى اليه و يقصد نحـوه كل موجود ، وإذ كان هو العلة المحرّكة ، كان هو المحرّكة الأولى للعالم وهو مصدر كل حركة وإن كان هو ليس متحـرّكا ، إذ لو كان متحرّكا لتحـرّك الم غاية ،

وقد قدّمنا أنه غاية الغايات ، وليس يعنى بقوله : ود إنه محرّك العالم " أنه يدفعه دفعة ميكانيكية من خلفه، و إنما يعنى أنه يجذبه الى غايت . والعالم لا أؤل له فى الزمن ، و إنما سبقه الله كا تسبق المقدّمة النتيجة -كذلك لا نهاية للعالم ، إذ لوكان له نهاية لكانت نهايت صورة مجرّدة - وهى كما أسلفنا لا وجود لها فى الحارج .

يقول أرسطو إن الله فكرة، ولكنه فكرة أى شيء ؟ أنه لما كان صورة مجرّدة ، فليس صورة لمادة ، ولكن هو صورة الصورة، فهو فكرة الفكرة، فهو يفكر فى نفسه، هو المفكر والمفكر فيه ، فان كذلك الله يفكر فى الفكر، لا يفكر فى شيء فان كذلك الله يفكر فى الفكر، لا يفكر فى شيء خارج عنه ، وهو يعيشٌ فى سعادة أبدية وسعادته هى تفكيره الدائم فى كاله .

وقد تسامل بعضهم : هل الله في نظر أرسطو "مشخص" ؟ وهو سؤال لم يثره أرسطو و إنما أاره المحدون، وقد اختلفوا في الإجابة عنه ، فبعضهم يرجح أنه مشخص، ويستدل بما ورد في كلام أرسطو من التعبير عن الله يالموجود المطلق، ومن قوله إنه يعيش في سعادة أبدية، وهذه تعبيرات تدل على أنه مشخص له وجود مستقل شاعر, بنفسه؛ ولا يصح لنا أن تقول إن هذه التعبيرات

مجازية، لأن أرسطوكان ينتقــد على أفلاطون عباراته التمثيليــة والمجازية، وألزم نفسه بالتعبيرات الدقيقة، وتحرى أن يعــــبر عن أفكاره من طريق الحقيقة لا الهجاز .

و يرى آخرون أن الله فى نظر « أرسطو » ليس مشخصا ، بدليل أنه عبر عنه بأنه الصورة المجرّدة ، والصورة المجرّدة عامة شائمة وليست مشخصة ، ومن وجه آخر فالصورة من غيرمادة لا وجود لها ، وإذكان الله على تعبير أرسطو صورة لا مادة لما فهو ليس له وجود مشخص مستقل، وهذا الاضطراب فى تخريج كلام أرسطو يدل على أن تحديد منى الله فى كلامه غير واضح صريح .

فلسفته الطبيعية

يرى أرسطو أن الموجودات فى هذا العالم متدّرَجة فى الرقى ، وأنها واقعة بين نهايتين : هيولى لا صورة لها ، وصورة لا هيولى لها . ووظيفة الفلسفة الطبيعية عنــد أرسطو هى تبيين النشوء والارتفاء الذى سلكم العالم من هيولى إلى صورة .

إذا أردنا أن نفهـم الطبيعة وجب أن نعرف جملة حقائق : أوّلا أن هــذا العالم فى سيره من الهيولى إلى الصــورة يتحرّك نحو غاية ، فكل شيء فى الوجود له غاية وله وظيفة يؤدّبها، ولا شيء فى الوجود يتحرّل لا إلى غاية ، والطبيعة تعمل خير ما يمكن للسير فى هــذا السبيل، وفى كل شى، دلالة على سير الطبيعة إلى غرض وغاية معقولة، فحركات العالم ليست حركات ميكانيكية مجرّدة عن القصد إنما كل حركاته حتى الميكانيكية منها موجه إلى غاية .

ويجب ألا نفهم من هذا أن كل موجود إنما يتحرك لخدمة الإنسان، فالشمس تتحرك لتضىء له نهارا والقمر ليلا، والنبات والحيوان خلق لطعامه وهكذا! نم إن كل الأشياء التي هي أحط من الإنسان نتجه نحو الإنسان، وغايتها هو الإنسان، بحكم أنه أعلى منها في سلم الرقى، ولكن مع هذا فكل موجود مهما انحط له وجود ذاتى وله غاية ذاتية، وهي موجودة لنفسها لا لنا .

و يجب الحذر أيضا من أن تفهم من قولنا أن العالم يسير إلى غاية ، أنه شاعر بنفسه عارف بغايت ، فالنحل مثلا يعمل لغاية معقولة ولكنه لا يعقلها ، إنما يعملها بغريزته لا بعقله ، والموجود الذى يشعر بغايته فى عالم الأرض هو الإنسان وحده ، أما ماعداه فيسير إلى الغاية من غير شعور وتفكير ، حتى الجماد يسير إلى غاية معقولة ، ولكنه هو لا يعقلها ، والعالم و إن كان يسير إلى غاية معقولة ، ولكنه بالغريزة و بالطبع ، و إن شئت فقل بالإلهام ، من غير أن يكون أما عقله غاية وإن شئت فقل السير اليها .

في عملية النشوء والارتقاء تجــذب "الصورة" العالم إلى الرقي دائمًا ، والهيولي تعوقه وتؤخره ، فحركة العالم لتلخص في الجهـــد الصورة لتشكل الهيولى ومقاومة الهيولى للصــورة"، و احــاكان للهيــولى قوّة المقاومة لم تنجح الصــورة دائمًا بل فشلت أحيانا ، وهذا هو السبب في أن الصورة لا توجد من غير هيولي ، لأنها لا تســتطيع أن تتغلب غلبة تامة على مقاومة الهيولي، وهذا هــو السبب أيضًا في وجود فلتبات الطبيعة، وغرائب الخلقية والإجهاض، والولادة غير الطبيعية، ففي هذه كلها فشلت الصورة في صوغ الهيولي، أو بعبارة أخرى فشلت الطبيعة في تحقيق غايتها ولهذا يجب على العلم أن يعنى بدراسة الأشياء الطبيعية العادية لاالشاذة ، ففي الأشياء الطبيعية العادية يستطيع العلم أن ينظر الغاية التي تسمى اليها الأشياء ، و بواسطة هذه الغاية وحدها يمكن فهم العالم ــ و يكثر أرسطو من استعال كلمة الاشــياء ووالطبيعية، وتاللاطبيعية " ويعني بالأولى ما حقق غايته، أو ما غلبت فيسه الصورة الهيولي، وعكسما اللاطبيعية .

++

 الثانى : الحركة التى تغير الكيف ، الثالث : الحركة التى تغير الكر زيادة ونقصا ، الرابع : حركة الانتقال أو تغيير المكان، وهـــذا الأخير هو أهمها .

لم يقبل أرسطو ما عرّف به بعضهم المكان من أنه الخلاء أو (الفراغ)، وكان يرى أن المكان الحالى محال ،كذلك لم ير ما ذهب اليه بعضهم من أن المكان شيء طبيعي موجود، و إلا لكان هناك جميان يشخلان محلا واحدا في زمن واحد، أعنى الشيء والمكان الذي يملؤه الشيء، وإنما المكان عنده هو السطح الناطن من الجسم الحاوى انماس للسطح الظاهر من الجسم الحاوى انماس للسطح الظاهر من الجسم الحاوى .

و يرى أن الزمان دو مقياس الحركة ، فهو يعتمد فى وجوده على الحركة (و بعبارة أخرى على التغير) و يقيس ما تقدّم منها وما تأخر، و إذا لم يكن فى العالم حركة لم يكن زمن، وكما يعتمد الزمن فى وجوده على حساب الحركة يعتمد أيضا على العقل الذى يقيس، فما لم يوجد عقل يحسب الحركة لم يكن زمن، وقد يعترض عليه بأنه يلزم من ذلك أنه لم يكن هناك زمن قبل وجود الإنسان، ولكن هذا الاعتراض يزول اذا علمنا أن أرسطو يرى أن الإنسان والحيوانات أزلية كأزلية الزمن .

+

نذكر بعد ذلك رأيه في « سلم العالم » . . يرى أرسطو أن العالم متدرّج في الرقي ٤ بعضه أرقى من بعض في الوجود وفي القيمة ٤ فهو في هــذا ينظر إلى العالم نظرة نشوء وارتقاء، ولكن ليس ذلك يمعني تحوِّل النوع من شيء الى آخرأرقي منه بمرور الزمان، فهـــذا النظر حديث ، ولأن أرسطو يرى أن الأجناس والأنواع أزليـــة أبدية ، فأفراد الانسان يولدون ويموتون ، ولكن النوع الانساني أزلى أبدى ، كذلك الشأن في جميع أنواع النبات والحيوان ، وإذ كان الأمركذاك لم يكن هناك تحوّل من نوع الى نوع بفعل الزمانكما هو مذهب « داروين » و إنمــا الترقى عند أرسطو ترق منطق أو ترق في الفكرة ، فالأدنى يحسل بذور الأعلى بالقوّة ، فالانسان هو القردمثليا، والأعلى يحل بذور الأدنى فعليا، فالإنسان فيه مافي القرد و زيادة ، فما هو مضمر مستتر في الحنس السافل ظاهر جلى في الحنس العالى، فالصورة التي تحارب للظهور في السافل، تحققت وانتصرت في العالى ؛ ومن ثم فالعالم كله سلسلة أو سلم ذو درجات، ولكر. ﴿ لا نُتَّعَوِّلُ فِيهِ الْأَنْوَاعُ عَلَى مُرُورُ الزَّمِنِ الى أنواع أرقى .

وأكبر مظهر لهــذا التدرّج هو تركيب البنية أوكما سمــاه هو « العضوية » (organization) . وإذا نحن نظرنا إلى العــالم من هذه الناحية ، فأقل ما يلفت نظرنا انقسامه الى أجسام عضوبة وغير عضوبة (وهذا النقسيم واختيار الألفاظ للدلالة عليه من وضع أرسطو) ففى أدنى درجات السلم الأجسام اللاعضوية ، وفيها تضعف « الصورة » حتى تكاد تكون هيولى بلا صسورة ، ومع هذا فلها من غير شك صورة ، وهى ككل شيء نتحرك لغاية ، ولكن غاية الأجسام اللاعضوية خارجة عنها ، فهى نتحرك الى الناية بقوة خارجية كا نعير عنها الآن بقوة الجاذبية .

أما الأجسام العضوية فغايتها فيها، فهى تحقق نفسها بنفسها، فهى تنمو، وليس نموها مجرد حركة ميكانيكية كما نضم حجرا على حجر، وإنما نمزها من الداخل، وتحويل لما في الخارج الى داخل للوصول الى الغاية .

و فى الأجسام العضوية نحجلى الصورة أكثر من تجليها فى الأجسام اللاعضوية، ونظامها الداخلى أتم، وهذا التنظيم الداخلى هو مانسميه روح الجسم العضوى أو نفسه، فعمل النفس حتى فى الانسان السبت إلا تنظيم البدن وتوضيح العلاقة بين الهيولى والصورة، وهدذه النفس الحية فى الأجسام العضوية درجات بعضها فوق بعض، فالراقى منها هو ماكان أكثر تحقيقا للصورة.

وأول ما يسمى اليــه الجسم العضوى تحتيق شخصه ونوعه،

فللا ُ قِل هو يتغفذى ، وللثانى هو ينسل، وأحط درجات الجسم العضوى مااقتصر على هذين العملين ؛ التغذى والنسل، وهذا هو النبات؛ وقد أناض أرسطو فى تقسيم النبات الى أنواع وتدرّجه حسب قدرته على هذين الوظيفتين .

و يلى النبات فى الرقى الحيوان، و إذ كان النبوع الراقى فيه ما فى السافل و زيادة ، كان الحيوان يشارك النبات فى النف ذى والنسل و يزيد فى الحس، فالإدراك بالحواس خاصة من خصائص الحيوان لا النبات . و يتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم، لأن اللذة حس ساز والألم عكسه، وتبع هذا وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنب المؤلم، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة، وله المنات، لأنه وله فا كان أكثر الحيوان قادرا على النقل بخلاف النبات، لأنه التانى . وكما فعل فى الحيوان ، فقسمه الى أنواع التانى . وكما فعل فى الحيوان ، فقسمه الى أنواع متدرجة تبعا لأداء وظيفته .

و يلى الحيوان فى الرقى الانسان ، وله ما للحيوان والنبات من تفذ ونسل وحس و يزيد عليها ¹² العقل ²³، وهو المميزله عن باقى النبات والحيوان، وهو أهم وظيفة له . ثم أخذ يشرح هذه النفس العاقلة ، فرأى أنه من السخافة ماذهب اليسه أفلاطون من تقسيم النفس الى أجزاء ، لأن النفس شيء واحد لا يتجزأ ، والأعمال التى تصدر عنها و إن كانت مختلفة ، فإن هدنا الاختلاف ليس معناه أن هدنه الأعمال صادرة من أجزاء مختلفة ، بل معناه أنها مظاهر مختلفة لشيء واحد، كالزجاجة الواحدة، محدبة من إحدى مناظرها ومقعرة من الناحية الأخرى، وهي هي واحدة .

ولهذه النفس الإنسانية وظائف أو ملكات، فأحط دركاتها الإدراك بالحواس ونحن لاندرك بحواسنا من الشيء إلا صفاته، فندرك من قطعمة الذهب أنها ثقيلة الوزن وأنها صفراء ونحو ذلك ، ولكتا لا ندرك ما وراء ذلك ، فلا ندرك جوهر الشيء وقوامه الذي اتصف بهمذه الصفات، و بعبارة أخرى ما يمكن علمه هو الصورة لا الهيولي .

ويلى هــذه الدرجة فى الإدراك ما سماه و الحس المشترك " ويمنى به المركز الذى نتجمع فيــه الإدراكات الحســبة الختلفة ، فهو يرى أنـــ أنواع المعـرفة - حتى أبسطها - مشــل أن هــذه الورقة بيضاء لا يكفى فيها إدراك حسى واحد، بل لابد لإدراكها من مقارنة ومقابلة ، وما يجع هذه الإدراكات الحسية من الحواس المختلفة و يعمل هــذه المقارنة والمقابلة هو و الحس المشـــترك " ،

ويلي هــذه الدرجة في الرقي قوّة الخيال أو " المخيلة " وليس

يعنى بها الحيال الحالق المبتكر كالذى عند الشاعر والفنان ، وإنما يعنى القوّة التى نتجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوال الأشياء من أمام الحواس، وهى قوّة عندكل أحد لا عند الفنان وحده .

ويليها «الحافظة» ، وهي كالمخيلة في حفظ الصور إلا أنها تزيد عليها أنها مع حفظها للصورة تدرك أنها صورة حصلت من إدراك حسى ماض .

و يلى الحافظة «الذاكرة» ، والفــرق بينهما أن العـــور التى فى الحافظة تحضر أمام العقــل من غير قصد واختيار، أما الذاكرة فإنها تستطيع أن تثير صورها، وتحضرها أمام العقل باختيارها .

وتلى هـذا قوة العقل ، والعقل نفسه له درجتان : أحطهما العقل القابل وأرقاهما العقل الفاعل، فللمقل قوة على التفكير قبل أن يفكر فعلا ، فهـذه القدرة على التفكير تسـمى العقل القابل ، والعقل المفكر بالفعل يسمى العقل الفاعل .

وجموع هذه القوى كلها هو النفس، وهذه النفس كما علمنا هى صورة الهيولى ، و إذ كانت الصورة لا تنفصل عن الهيولى ، فالنفس لا توجد من غير بدن فهى وظيفة الجسم ، ولهذا أنكر ما ذهب اليه فيثاغورس وأفلاطون من التناسخ ، خصوصا حلول الأرواح في أجسام حيوان ، قائلا إن وظيفة شيء لا يمكن أن

تكون وظيفة لشيء آخر، وعلاقة النفس بالبلد كعلاقة نغات المزمار بالمزمار نفسه، فالنغات صورة والمزمار هيولي، كذلك النفس – إن عبرت تعبيرا شعريا – هي موسيقي الجسم أو روح المزمار، فاذا قلنا بتناسخ الأرواح فكأننا نقول بانبعاث نغات المزمار من سندان الحدّاد ــ وقد يظهر من ذلك أن هذا الرأى يستتبع رفض أية فكرة تقول بأيدية النفس لأنب الوظيفة تفني بفناء العضو، وسنعرض لهذه المسألة بعد – ولكنا نقول هنا إن رأى أرسطو في النفس أرقى من رأى أفلاطون فيهـا ومن رأى عامة الناس اليوم، فالفكرة الشائعة عنـــد الناس أن النفس وإن لم تكن مادة إلا أنها شيء، و يمكن أن توضع في الجسم وتخرج منــه كما نضع الماء في زجاجة ونصبه منها، وأن العلاقة بين الحسم والنفس علاقة ميكانيكية بحتـة ؛ ولكن فكرة أرسطو أن النفس صورة الحسم لا يمكن أن تنفصل عنــه ، ولا يمكن أن توجد نفس بلا بدن، والعلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية بل علاقة كل شيء بوظيفته، والنفس ليست شيئا تخرج من الجسم وتدخل فيه ، بل هي وظيفة الجسم ،

ويقول أرسطو إن كل ملكات النفس التي ذكرناها من إحساس وحس مشترك ... الخ؛ تفنى بفناء الحسم ما عدا العقل الفاعل فانه لايهلك، وهو أزلى أبدى، لا أوّل له ولا نهاية له، قد

جاء الى الجسم من الخارج، و يفارقه عند الموت، وقد جاء من الله لأن الله هو العقل المطلق، فهو يعود اليه بالموت، أعنى اذا انقطع الجسم عن العمل ، ولكن اذا كانت كل الملكات تفنى ما عدا العقل الفهال، فمعنى ذلك أن الحافظة أيضا تفنى، ولكن الحافظة لا بد منها للشخصية، فلولا الحافظة هى التى تجعلى أربط ماضى متفرقة لا رابطة بينها ، والحافظة هى التى تجعلى أربط ماضى بحاضرى ، و بعبارة أخرى هى التى تجعلى أشعر أنى بالأمس هو أنا الآن ، فاذا فنيت الحافظة لم تكن هناك شخصية، مكيف تكون حياة العقل الفعال وحده من غير حافظة ؟ لم يتعرض أرسلطو للاجابة عن هذا بوضوح ،

بعد النبات والحيوان والإنسان فى الرق تكون الأفلاك . فهل يرى أنها تقمة لسلم العالم، وأنها أرق من الإنسان وتأخذ فى التدرج الى الله؟ أو يرى أنها سلسلة وحدها لا تكمل سلم العالم الأرضى ؟ رأيان لشراح فلسفة أرسطو : وليس هنا موضع شرح أدلة كل رأى .

على كل حال يرى أرسطو أن الأجسام السماوية أجسام إلمّية، وأن الكواكب ومنها الشمس والقمر تدور حول الأرض في أتجاه معاكس للنجوم، وأن هذه الأجسام السماوية أرقى من الإنسان، لها قوّة عاقلة أقوى مما عنده، وهي تعيش عيشة سعيدة لايعتورها نقص، وهي أزلية أبدية، وعالمها لا يعرف الموت والفساد ونحو ذلك مما يعرفها العالم الأرضى، وليست مكوّنة من عنصر أربعة كالعالم الأرضى، بل هي مكوّنة من عنصر آخر هو الأثير — ولأنها أبدية كانت حركاتها أبدية، ولأنها مثال الكال كانت حركتها مثال الكال ، فحركتها ليست في خط مستقيم بل هي حركة دائرية — وقوله هذا يرجح قول القائلين بأنه يرى اتصال السلسلة بين العالم الأرضى والساوى ، وأنها تكوّن سلما واحدا متدرّجا في الرق — وفي الغروة من ذلك كله ودالله تنهو الصورة المحرّدة، وهو ليس في عالم زمان ولا مكان ، لأن ما في الزمان والمكان منه محدود والله ليس كذلك .

و بعد فإلى أى حد ينفق أرسطو فى رأيه فى التدرّج والارتفاء مع الآراء الحديثة فى التطور ؟ لقد ذهب سبنسر الى أن التطور . هو الانتقال من حالة لا محدودة ، متفككة ، متشابهة ، الى حالة معدودة متماسكة متميزة الأجناس ، وهذا ما قاله أرسطو ولو أنه عبر عنه بأسلوب غير هذا ، فهو يسميه تحرّكا من الهيولى الى الصورة ، وهو يصف الصورة بأنها ما يحدد الشيء من صفات، فيعدد أن كانت الهيولى مادة لا محدودة ، جاءت الصور فطبعتها في أشدياء محدودة ، وهو يرى كذلك أنه كلما ارتق الشيء كان

أكثر تحدّا، لأنه يكون أوفر حظا فيا يصيبه من الصورة . والهيولى قبـل أن تشكلها الصور كانت متجانسة ، فقد رأينا أنها فى بدايتها كانت خلوا من الصفات، أى أنها كلها عنصر متجانس، وأن ما أدى بها إلى هذا التباين الذى نلاحظ فى الأشياء إنمـا هو الصفات التي اكتسبتها الأشياء من صورها .

أما التماسك الذي أشار إليه سبنسر في صفات التطوّر فهو ما عبر عنه أرسطو بالعضوية (organization)، إذ قال إن صورة الشيء هي عضويته ، وهو يذهب الى ماذهب إليه سبنسر من أن الكائن يكون أكثر رقياكلما صعد في سلم العضوية ، وكل نظرية في التطوّر إنما تقوم على هذه الفكرة الأساسية، فكرة النظام المضوى، فأرسطو في الواقع هو خالق الفكرة وواضع لفظها ، ولم يزد سينسر عليه شيئا إلا ما أو رده من أمثلة يؤيد بها صحة النظرية، ساعده عليها تقدّم العلم الحديث ،

ولكن الفرق بين أرسطو ورجال النشوء الحديث هو أن أرسطو وقف عند تصرّره أن التطوّر ليس إلا زقيا منطقيا، ولم يدرك أنه حقيقة واقعة تحدث على مر الزمن ، فأرسطو ودارون سواء في معرفة الفرق بين النظام العضوى الراقي والسافل، ولكن أرسطو وقف عند هذا الحدّ ولم يعلم أن هذا الحكائن السافل سيقلب مع كرا الحوام كائنا راقيا بالفعل .

ولا يقتصر الخلاف بين أرسطو والمحدثين على هـذا الفرق، بل هما يختلفان فيا هو أهم من هذا، فأرسطو قد تغلفل فى فلسفة التطوّر أكثر مما فعل العـلم الحديث، بل إن شئت فقل إن العلم الحديث ليس لتطوّره فلسـفة على الإطلاق ، لأننا حين نقول إن هذا الكائن أرق من ذلك يجب أن نستند على أساس عقل فى التفرقة بين الكائنين من حيث الرقى والانحطاط، فعلى هذا العاد يتوقف ما اذا كان الكون يخبط فى سيره خبط عشواء ، أو هو كون يسير وفق نظام وخطة مدبرة نحو غرض معـلوم ، أما نظرية سبنسر فلا نتفير نيصبح كائنا آخر، والتغير لا يلازمه التقدّم حمّا ، فقد كائنا يتغير نيصبح كائنا آخر، والتغير لا يلازمه التقدّم حمّا ، فقد يتغير الشيء الى شيء يساويه علوا أو دونه فى المرتبة ،

ولا يمكننا أن نفهم الكون إلا اذا أثبتنا أنه يتطور ولا يقتصر على التغير من حالة الى حالة أخرى كائنة ما كانت، والتطور يقتضى أساسا عقليا تقوم عليه العقيدة بأن بعض الكائنات أرقى مربع بعض، فلماذا يكون الإنسان أعلى مرتبة من الحصان، أو الحصان أعلى من حيوان الإسفنج ؟ اذا أجبت على هذا السؤال فقد حصلت على فلسفة التطور . أما اذا وجهت السؤال الى رجل الشارع فسيجيبك على الفور بأن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل الكلا فسب، بل هو كائن مفكر له حظوظ وافرة من العلم والدين

والفن والأخلاق ، ولكن سله لماذا تكون همذه الحالات أرقى من أكل الكلام، فلن تظفر منه بجواب...انتقل من رجل الشارع الى الفيلسوف الحديث ، إلى سينسم ، وسله يجيك بأن الإنسان أرقى من الحصان لأنه أشــــدّ تركباً في نظامه العضوى ، ولكن لمّ يكون هذا دليلا على الرقى ؟ هنا يقف العلم صامتا لا يحير جوابا ، لا بل هو يخرج من الصمت بما هو شر من الصمت فيقول : «ليس في حقيقة الأمر رق وانحطاط ، وإنما هي ألفاظ أطلقها الإنسان ليدل بها على المقارنة بين الكائنات مر. _ حيث تركيبها العضوي، هي طريقة بشرية للتفكير ليس غير، ننحن نقيس الرقي مقياسنا، فماكان قريبا منا شهيها بناكان في رأينا أعلى مرتبة مما هو بعيد عنا مباين لنا في كل نظامه وتركيبه، أما وجهة النظر الحرِّد فلا تفرق بين كائن وكائن» . ولو ســـلمنا مع العلم الحـــديث بهذا لانتهمنا الى نتبجته المنطقية ، وهي أن الكون ليس له هدف يرمى إليه، وليس ثمت عقل يسير على مقتضاه، بل هو يسيركما شاءت له المصادفة، وإن كان هــذا هكذا فلا فلسفة بل ولا أخلاقية ، لأننا لو أنكرنا الرقى والانحطاط بين الكائنات فلا مفر لنا من إنكار الفرق بين الخير والشر، وحينئذ لأن تكون سفاكا أو قديسا سواء. لنترك سبنسر إذن، ولنسـتدبر الزمن فنلقي على أرسطو هــذا السؤال : لماذا يكون العلو في النظام العضوى معناه الرقي ؟ إنه

يحيب بأنه لغط فى القول أن نردد هذه الألفاظ: اتحطاط ورقى، أعلى وأسفل، ١٠ لم يكن لدينا غرض ننسب اليسه الأشياء فتحكم عليها بالنسبة اليه صعودا أو هبوطا، إذ لا معنى المتقدّم إلا أن يكون تقدّما نحو غاية معلومة، فلوسار جمع فى خط مستقيم فى فضاء لا نهائى فن الحطأ أن نسمى هذه الحركة تقدّما، لأنه لا فرق بين أن يكون الجسم المتحرك عند هذه المقطة أو بعدها بفرسخ أو فرسخين ، لأنه لن يكون فى هذا الوضع الجديد أقرب الى شيء منه وهو فى مكانه الأول، أما إن كان ذلك الجسم لغايته نعلة معينة فعدئذ يصبح وصفه بالتقدّم أو التأخر، لأنه كلما سار شطة معينة فعدئذ يصبح وصفه بالتقدّم أو التأخر، لأنه كلما سار شوطاكان أقرب الى غرضه المقصود أو أبعد .

وبناء على ذلك يجب أن تكون فاسفة التطوّر غائية ، تعرّف بأن العالم يسير نحو غاية منشودة ، لأنه لو لم يكر ... كذلك لما أمكننا أن نصفه بالبعد أو القرب من الفرض ، وبعبارة أخرى لانستطيع أن نحكم عليه بالرقى أو الانحطاط ، فما هو هذا الغرض ، يجيب أوسطو بأنه : تحقيق العقل، ققد كان الكائن الأول عقالا خلاا ولكنه لم يتمتع بالوجود الحقيق الفعلى ، فأخذ يمثل نفسه في المنبات ثم في الحيوان ، ثم حقق وجوده في الانسان ، وسيظل يرق في الانسان حتى يصل الى وجود خالص من كل شائبة ، وعندئذ يكون المكل المفشود، ولكن كيف بالعالم إذا وصل الى

هذه المرتبة؟ أيصاب بالجمود فلا يسير؟ إنه لن يصل يوما الى ذلك الكمال، وميظل دوما يقصد إليه دون أن يبلغه .

وإذن فمقياس الرقى والانحطاط هو مقدار ما يتمتع به الكائن من عقل، ولا يجوز لمعترض أن يسأل: لماذا يكون العقل علامة على الرقى؛ لأن كلمة «لماذا» معناها أن العقل يريد سببا عقليا، ومن التناقض الظاهر أن يسأل العقل عن سبب معقوليته، فسؤالك لماذا كانت الحياة العقلية أرق كسؤالك لماذا كان العقل عاقلا، وهو سؤال ظاهر السخافة.

وفى تعاليم أرسطو ما يشعر بمذهب الحماول، وهو المذهب الحماول، وهو المذهب القائل بأن الله حال فى كل شيء، وأن كل شيء مظهر له، فان فلسفة أرسطو تقول : إن كل شيء فى العالم يسمى لتحقيق العقل وله حظ منه، والعقل الكامل هو الله، وإن اختلفت الأشمياء فى مقدار حظها منه .

رأيه في الأخلاق

يختلف أرسطو عن أفلاطون فى الأخلاق فى أدب تعاليم أفسلاطون تجاوزت ما فى قدرة الانسان وتوغلت فى الروحانيات والمثل العلميا، على حين ان أرسطو لمس الحقائق وبنى عليها تعاليمه الإخلاقية العملية ، بجث أرسطو فى «ما هو الحسير» كما بحث أفلاطون، ولكن أفلاطونكان يحتقر عالم الحس وما فيه، فكان فى إجابته ينظر الى عالم فوق عالم الحس؛ أما أرسطو وهو المحب للحقيقة والواقع؛ فقد أجاب بما فى استطاعة جمهور الناس أرب يصل إليه .

أول ما يمرض للباحث في الأخلاق البحث عن غاية الغايات، فالناس يعملون لغاية، وقد تكون هذه الغاية وسسيلة لغاية أخرى وهكذا؛ ولكن يجب أن تكون في النهاية غاية أخيرة ليست وسيلة لشيء هي التي تسمى غاية الغايات _ يقول إن هذه الغاية الأخيرة على اتفاق بين الناس وهي السعادة، فكل ما يبحث الناس عنه وكل باعث لهم على العمل وما يتطلبونه لذاته لا لشيء آخر و راءه، هو السعادة _ ولكن الناس جميعا على اختلاف طبقاتهم يخلفون في مفهوم السعادة، سواء منهم الفلاسسفة والعامة، فبينا يرى بعضهم السعادة في حياة اللذة، اذا بآخرين يرون السعادة في المرب من اللذة، وكل يرسم للسعادة في الحياة صورة تخالف ما يرسمـه الآخر، ولكن لم يحتشأ أرسطو عن طبيعة السعادة ما يرسمـه الآخر، ولكن لم يحتشأ أرسطو عن طبيعة السعادة ولم يشرحها شرحا وافيا يبن الفرض منها .

غير أنه قال – بناء على تعاليمه السابقة – اذا رأينا أن كل شيء في الوجود له وظيفة وله غاية يسمى بطبيعته للسير إليها فالخير للانسان ليس فى لذة حواسه فقط، لأن الإحساس وحده وظيفة الحيوان لا الانسان ـــ أما وظيفة الانسان التى امتازبها فالعقل، فعمل العقل هو الحير بالنسبة للانسان، والأخلاقية إنما هى فى الحياة العقلية، وسيتضع ذلك مما يلى .

ليس الانسان حيوانا ذا عقلية فقط ، بل لماكان الجلس الراقى فيه ما فى السافل وزيادة ، ففيه الملكات التى فى النبات والحيوان فهو يتغذى كالنبات ويحس كالحيوان، والتغذى والحس طبيعة فيه ، فيجب أن تكون الفضيلة نوعين : نوعا راقيا يوجد فى حياة العقل والتفكير والفلسفة ، ونوعا آخر وهو ما يتعلق بالتغذى والحس ؛ والفضيلة فى هذا النوع الأخير أن تخضع بالتموات ورغبات الحس لحكم العقسل – وإنماكان النوع الأول أرقى لسببين : الأول أنه فضيلة العقل، وبالعقسل صار الإنسان انسانا، والثانى : أنه فضيلة فيها تشبه بالله، إذ حياة الفكر الحالص .

والسعادة نتكون من النوعين معا ، ولم ينكر أرسعاو ما الظروف الخارجية من تأثير كبير في السعادة ، فا غقر والمرض وسوء الحظ تعوق الانسان عن أن يصل الى السعادة ، وأضدادها وسائل السعادة لا السعادة نفسها ، فالغنى والصداقة والصحة ليست السعادة

ولكنها وسائل لها ، وأعنى بذلك أنه بهذه الأمور تكون السعادة قريبة المتناول، وبدونها يصعب الوصول اليها ، وهذه الأشياء قيمتها فى ذلك فقط .

لم يتكلم أرسطو طو يلا و بالتقصيل عن النوع الراقى من الفضيلة ، وفي قوله عن النوع الشانى خطا سقراط في فهمه أن الفضيلة في المعرفة ، وأن المعرفة كافية وحدها في السير في طريق الحقى ، وأن الانسان اذا فكر تفكيرا مستقيا عمسل عملا مستقيا، وقال إن سقراط نسى عامل الشهوة في الانسان ، فقد يفكر جيدا و يشول أرسطو إن وسيلة غلبة العقل المران ، فبالمران على ضبط النفس وتحكيم العقل والتزام أوامره يمكن ترويض الشهوة وتذليلها فكلما طال وضع الشهوة تحت نير العقل اعتادت ذلك ، ولهذا على أهية أهمية كبرى على العادة، وقال إن تعويد الانسان العادات الطيبة هو السبيل الوحيد لتكوين الانسان العابيب ،

و إذا كانت الفضيلة ف حكم العقل للشهوة كان لابد ف الفضيلة من العنصرين معا، فيجب أن تكون شهوة وأرب يكون عقل يحكمها، فالزهاد الذين يريدون أن يستأصلوا الشهوة من أساسها محطئون إذ ينسون أن الشهوة عنصر في الانسان واستئضالها هدم لمنصر من مكؤناته . وبتعبير أرسطو إن الشهوة مادة الفضيلة والعقل صورتها، فبهدم الشهوة انهدمت المادة، ولا تقوم الصورة بلا مادة، فهناك نوعان من الغلو فاسدان : محاربة الشهوة حتى تموت ، وإطاعتها حتى تغلب المقل ، والفضيلة في الوسط، وهو الاعتدال، ونشأ من هذا نظريته المعروفة بنظرية الأوساط أى أن كل فضيلة وسط بين رذياتين ،

ولكن كيف أعرف هبذا الوسط؟ ما المقياس؟ من الذي يحكم؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة عسيرة، فليست المسألة مسالة خط مرسوم أقيسه لمعرفة وسطه، وليست هناك قاعدة واضحة أستطيع بها أن أعرف ذلك، والحكم فيها يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسه، فما هو نقطة الوسط في حالة ليس كذلك في حالة أخرى، وما هو اعتدال لانسان إسراف لجاره وهكذا، فيحب أن يترك الأمر لتقدير الشخص بعد أن يمرن على صحة النظر لمورفة الوسط،

ولم يعباً أرسطو كثيرا بحصر الفضائل وتعسدادها كما فعل أفلاطون ، بل رأى أن الحياة أكثر تركبا من أن ينحى فيها هذا المنحى، والفضيلة تختلف الحتلاف ظروف الحياة، فهناك فضائل بقسدر ما يحيط بالانسان من ظروف، وقائمة الفضائل التي ذكرها أرسطوليست - كما قال - حصراً للفضائل، وإنما ذكرها للتمثيل، وقد مثل لرأيه فى نظرية الأوساط بالشجاعة فقال: إنهما وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين البخل والاسراف الخ.

ولم يطبق هدده النظرية على العدل، فلم يبين أية رذياتين هو وسط ينهما، لأنها فى نظره على ما يظهر فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد، حتى يظن بعضهم أن الكتابة عليها فى كتاب الأخلاق الأرسطوجاء من خطأ الوضع — ويقول إن العدل نومان : عدل موزع، وعدل مصحح، فالعدل الموزع يظهر فى إعطاء المكافآت والمدحسب مؤهلات الأفراد، والعدل المصحح يظهر فى العقو بة فإنه اذا أخذ إنسان فائدة أو منفعة أو لذة لا يستحقها حصل اختلال فى الوجود، ويجب أن يصحح بأن يوقع عليه ألم أوضرر يتعادل مع ما حصل مما ليس له حتى فيه ،

كان أرسطو يقول بحرية الإرادة ، وعاب على سقراط رأيه في الفضيلة لأنه يستلزم الجبر، فعند سقراط أن النفكير الصحيح يستتبع حتما العمل الصالح، وهذا معناه أن ليس له إرادة في اختيار الحير والشر لأن الانسان الذي يفكر صحيحا لا يفعل الحير اختيارا بل جبرا، وعلى العكس مر فلك أرسطو فهو يرى أن الانسان محيد بين أن يعمل الحير والشر وقادر على فعمل كل منهما، ولم



أرسطو مع أحد تلاميذه في أثينا

يتعرّض أرسطو الى بيان المشاكل التى تعترض نظرية حرية الإرادة والتى هى مثار الجدل الشديد بين الفلاسفة المحدثين .

رأيه في الدولة

ليس علم السياسة فى نظر أرسطو منفصلا عن علم الأخلاق، بل هو يرى أن الأول قسم من الثانى؛ فعلم الأخلاق إما أن يبحث فى أخلاقية الأفراد أو فى أخلاقية الجماعات، والثانى هو المسمى عادة بالسياسة ، وهناك سبب آخر للاتصال بين القسمين ، وهو أن أخلاقية الفرد لا تجد غايتها إلا فى الدولة، وبعبارة أخرى فى المعيشة الاجتماعية، ولا يمكن أن يصل الفرد الى غايته بدونها،

وقد وافق أرسطو أفلاطون فى أن الغرض من الدولة إسعاد أفراد الشعب، و بدونها لا يمكن أن يسعدوا، لأن الانسان حيوان سياسى بالطبع، و يعنى من قوله « بالطبع » ما تقدمت الإشارة إليه من أرن الدولة غاية محتمة له، وجزء أساسى من وظائفه، و يرى أن الدولة صورة والفرد هيولى، وأن وظيفة الدولة تربية الأفراد على الفضيلة وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلين، و بدون ذلك لا يكون الانسان إنسانا إنما يكون وحشا ضاريا ،

يرى أرسطو أن أصل الدولة يرجع إلى الأسرة، فأول كل شيء كان الفرد، ثم أخذ الفرد يبحث عن رفيق فى الحياة فكانت الأسرة (والأسرة فى نظره تشمل الرقيق، لأن أرسطو كأفلاطون لم يرعيبا فى نظام الرق) ، ومن مجموعة أسر تكتونت القسرية ثم المدينة، ومن مجموعة قرى ومدن كانت الدولة .

هذا هو الأصل التاريخي للدولة ، ولكن أهم من أصلها التاريخي في نظر أرسطو أنب الأسرة و إن سبقت الدولة في التاريخ فالدولة سبقت الفرد والأسرة في الفكر، لأن الدولة من الغاية ، والغاية تسبق الوسائل في الفكر كما تقدم ، فالدولة من حيث هي صورة سابقة على الأسرة من حيث هي هيولى ، و إذ كانت الأشياء تشرح بغاياتها فالأسرة تشرح بالدولة لا العكس.

وليست المدولة مجموعة من الأسر تكوّم كما يكوّم الرسل بل هي جسم عضوى ، وليست علاقة الجزء بالجدزء علافة آلية (ميكانيكية) بل هي علاقة عضوية ، فالدولة لحسا حياة خاصة ، وأعضاؤها لهسا حياة كذلك ، وحياة هدنه الأعضاء داخلة ضمن الحياة العليسا وهي حياة المدولة ، وإذكان الفارق بيز الجسم المعضوى واللاعضوى أن الأول له غاية في نفسه، والشاني له غاية خارجة عند كانت المدولة لحسا غاية في نفسه، والشارد كذلك له غاية في نفسه، وأن غاية المدولة تتضمن غاية الفرد؛ وبعبارة أوضح كل من الدولة والفرد له غاية وكل له حياة وكل له حقوق، ومن

ثم كان هناك نظران يعسدهما أرسطو غير صائبين : الأوّل الرأى الذي يقول بحياة الأفراد وينكرحياة الدولة، ويعبارة أخرى يقول أرب للفرد غاية في نفسه ولا يقول بأن للدولة حياة مستقلة . والرأى الشاني من يعكس هذا ويقول بحياة الدولة حياة حقـة ، وينكر حقيقمة حياة الأعضاء ، فالذين يرون أن الدولة ليست إلا أفرادا مكدسة ، وأن الدولة ليس لهـا غاية إلا حماية الأفــراد و إسمادهم وليس لهما وجود مستقل ولا غاية مستقلة ، هؤلاء يمثـــلون الرأى الأوَّل الخــاطئ . وهؤلاء يخضعون الدولة لمصلحة الفرد، وينظرون إليها كأنها وسيلة فقط لحماية أرواح الأفسراد وملكهم، لاغرض لهـ في نفسها و إنما غرضها خدمة الأفراد، فهذا النظر لا يقر بأن للدولة حياة ولا بأنها جسم عضوى ، وكأن أرسطو مهذا يفند نظرية «العقد الاجتاعي» التي ذاعت في القرن الثامن عشر، كما يرد على النظر الحديث القائل بأن الدولة ليس لها من وظيفة إلا أن تضمن أن حرية الفرد لا يحد منها إلا حق الأفراد الآخرين في أن يتمتعوا بمشـل حريته ، ويمثل الرأى الآخر الخاطئ ما ذهب إليه أفلاطون من إنكاره حياة الأعضاء ، فهو رى أن الأعضاء لا شيء ، وأن الدولة هي كل شيء، ومن أجل ذلك يضحي بالفرد للدولة، و يرى أنه لايعيش إلا لمصلحتها وليس للفرد غاية في نفســه ، يرى أفلاطون أن الدولة وحدة متجانسة

الأجزاء ليس لأجزائها حياة مستقلة ، ولكن أرسطو يرى أن حياة الدولة حياة جسم عضوى فهو وحدة وأجزاؤه مرتبط بعضه ببعض ولكنها غير متجانسة ، ولكل جزء حياته الخاصة، وكما أخطأ أفلاطون في نظره إلى الفرد كذلك أخطأ في نظره إلى الأسرة كالفرد جزء حقيق من الكل الاجتماعي وهوالدولة، وهو جسم عضوى في جسم عضوى وله غاية في نفسه وله حقوق خاصة ، أما أفلاطون فيرى أن يلني نظام الأسرة لمصلحة الدولة بالاشتراكية في النساء و بربية الأولاد في المربى العام ، فقضى بذلك على الأسرة التي هي جزء لابد منه للدولة في نظر أرسطو .

لم يحصر أرسطو أقسام الدولة حصرا تاما ، لأنه رأى أن أشكال الحكومة تختاف باختلاف البيئة والزمان، ولكنه قسمها أقساما على سبيل المشال لا الحصر؛ فقال إن هناك ستة نماذج للحكومة، منها ثلاثة جيدة وثلاثة رديئة، و رداءة الرديئة أتت من أن فيها نوع إفساد للجيدة، وهذه الستة هي :

(۱) حكومة الفرد، وهى حكم فرد للأمة بحكم أنه متفوّق طيها فى عقله وحكته، فهو لذلك يحكمها طبيعيا فاذافسد هذا نشآت: (۲) حكومة الاستبداد، وهى أن يحكم الفرد لكن لا لكفائه وحكته بل لقوّته .

- (٣) والحكومة الأرستقراطية، وهي أن تحكم الأمة الأقلية
 العاقلة أو الأقلية الممتازة بكفايتها فاذا نسد هذا نشأت :
- (٤) الحكومة الأوليجاركية ، وهي أن تحكم الأقلية الغنية أو الأقلية التوية .
- (o) الحكومة الجمهــورية ، وهى أن يكون أفراد الأمة متساو بين فى الكفاية ليس فيهــا فرد أو طبقة ممتازة ، فيشـــترك الأفرادكلهم أو أغلبهم فى الحكم ، فاذا فسدت نشأت عنها :
- (٦) الحكومة الديمقراطيسة، وهي و إن كان الحكم فيهــا
 في يد الأغلبية، فأهم مميزاتها أن الحكم فيها في يد الفقراء.

لم يعين أرسطو — كما عين أفلاطون — المثل الأعلى للدولة ، فأرسطو يقول ليس هناك شكل خاص هو فى نفسه خير الأشكال، فكل شكل يعتمد على ما يحيط به من ظروف، فقد يكون شكل حسنا لأمة فى عصر على حين أنه سيئ فى عصر آخر وأمة أخرى ، ولذلك لم يعن برسم المشل الأعلى للدولة ، أو كما نقول : "المدينة الفاضلة " ولكن من هذه الحكومات الثلاث الجيدة فضل أرسطو حكومة الفرد، فحكم الفرد الحكم السادل خير أنواع الحكم عنده ولكنه عدّ ذلك متعذرا أو على الأقل متعسرا، فقل أن يوجد هذا الانسان الكامل ، ونرى هذا النوع موجودا بين الأم

المبتدية فى طورها الأول، فنرى فى الجماعة فردا يفوق الباقين فى أخلاقه وصفاته فيحكهم، ويلى هذا النوع من الحكومة الحكومة الأرستقراطية ودونها فى نظر أرسطو الحكومة الجمهورية ويقول إنها كانت أنسب أنواع الحكومات المدن اليونانية فى بعض ظروفها ودرجة رقيها .

رأيه فى الزواج ونظام التربية

يرى أرسطو أن المرأة بالنسبة للرجل كالعبد لسيده، أو كنسبة العامل باليد المفكر ، أو البربرى للاغريق ، فهى عبارة عن رجل ناقص التكوين لم يتم خلقه ؛ والذكر بحكم الطبيعة أسمى مرتبة من الأثنى ، فهو بالضرورة قوام عليها ، له أن يحكم وعليها أرب تعليم ، ذلك لأنها ضعيفة الإرادة، ولذا فهى عاجرة عن أن تستقل في خلقها دون أن تعتمد على مرشد يهديها سواء السبيل ، وتكون المراة في خير حالاتها اذا ماقبعت في عقر دارها حيث الحياة هادئة ماكنة ، تاركة للرجل معترك الحياة الخارجية ، ولقد خطًا أفلاطون حين سوى بين الرجل والمرأة في مدينته الفاضلة ،

وينصح أرسطو للشاب بتأجيل زواجه حتى يبلغ سن السابعة والثلاثين ، وعبدئذ يتزوج من فتاة لا نتجاوز العشرين ، لكى يفقد الزوجان قوة التناسل وحدة العواطف فى أسناد. متقاربة «فلو يق الرجل قادرا على الإنسال بينا تكون المرأة عاجزة عن الحل م أو العكس، لنشأ بين الزوجين عراك وخلاف ولما كانت. مقدرة الرجل تمتد الى سنّ السبعين، وتقف مقدرة المرأة عندسنّ الحمسين ، وجب أن يكون بدء أتصالمها ملائمًا لهذه النهايات ، واتصال الذكر بالأثثي وهمـــا لا يزالان صغيرين خطر على ما ينتجان. من أطفال. ويلاحظ في كل أنواع الحيوان أن نسل الصغير يكون ضئيلا ناقص التكوين ، وغالبا يكون أناتا » . [السياسة] ويحسن بناء على ذلك ألا يترك أمر الزواج لأهواء الشبان تلعب به كيف شاءت لهم عواطفهم ، بل يجب أن يوضع تحت إشراف الدولة لكي تحدّد سن الزواج لكل من الجنسين ولتضمن سلامة النسل من جهة ، وتضبط عدد السكان من جهة أخرى، فلو ازداد السكان زيادة كبرة، فسيضطر الآباء إما الى قتل الأساء بعد ولادتهم ، أو الى إجهاض الأجنة قبل وضعها « و إن كان لابد من الإجهاض فليكن قبل أن تدب في الحنين الحياة [السياسة] والحس » . ويجب أن يكون عدد سكان الدولة ملائما لثروتها وشت ظروفها « فان قل السكان قلة كبيرة لم تستطع الدولة أن تكفي نفسها بنفسها، وإن كثر السكان كثرة عظيمة... تنقلب الدولة إلى أمة،

وكثيرا ما تكون عاجزة عن اتخاذ حكومة دستورية» . [السياسة]

أما النربية فيجب أن يوضع زمامها فى يد الدول لكى تشكلها حسب ما يقتضيه نوع الحكومة القائمة، فينشأ الطلاب على طاعة القانون و إلا استحال قيام الدولة ، ومن لم يدرب على الطاعة لم نستطع أن يكون بعد قائدا له الأمر، هذا وستعمل الدولة لتنشئة الأفراد على حب الجماعة، وعلى أنخير حرية هي ما قيدها القانون « فالانسان اذا ماكل صار أرقى أنواع الحيوان ، وهو شرها اذا انفرد عن الجماعة وانعزل » ، ولقد نشأت الجماعة وتطوّرت لما للانسان من مقدرة على التخاطب والتفاهم، ثم كانت الجماعة عاملا شاحدًا للذكاء ، ثم كان الذكاء سبيا للنظام ، ثم كان النظام أساسا للدنية ؛ ففي الدولة المنظمة يستطيع الفرد أن يسلك ألف طريق إذا أراد سموًا وارتفاعا ، أما اذا انسلخ عن الجماعة وعاش منعزلا فلا سبيل الى الرقى ، « و إذا عشت منفردا فإما أن تكون حيوانا أو المّاء ، [السياسة]

وهنا يضيف نيتشه، الذى أخذ فلسفته السياسية عن أرسطو هذه العبارة: « و إما أن تكونهما معا – أى أن تكون فيلسوفا» وهو يرى أرن تشرف الدولة على التربيسة وأن نتدرج بها تبعا لتطور الانسان ، فتبدأ بالتربيسة البدنية ، ثم بتربيسة النفس غير العاقلة وهما التربية الفكرية .

رأى أرسطو في الفن

يمتاز أرسـطو عن أفلاطون بأن آراءه فى الفن أنظم وأكثر التئاما ، وتنحصر أفكاره فى الفن فى موضوعين :

(١) آراؤه في الطبيعة وأهمية الفن على العموم .

(٢) آراؤه التفصيلية في تطبيق نظرياته في الفن على الشعر يتميز الفن عن الأخلاق بالنالأخلاق لتعلق بالأعمال وما تصدر عنه الأعمال من باعث وغرض وشعور ونحو ذلك . أما الفن فلا يهتم إلا بما ينتجه الفنان ، كذلك يتميز الفن عن عمل الطبيعة بأن الطبيعة تنتج أمثالها ، فالنبات يخرج نبانا ، والحيوان ينتج حيوانا مثله ؛ أما الفنان فقد ينتج شيئا آخر يخالفه فينتج شعرا ، وينتج صورة ، وينتج تمثالا .

للفن نوحان: فهو إما أن يكل الطبيعة وإما أن يخلق جديدا، فن النوع الأول مثلا فن التطبيب ، فاذا قصرت الطبيعة فى منح الصحة للبدن جاء الطبيب يساعد الطبيعة بفنه ويكل مابدأت به ومن النوع الثائى ما تسميه اليوم بالفنون الجميلة، مر تصوير وموسيق وشعر؛ هذا النوع الثانى وإن سماه أرسطومقلدا للطبيعة فهو حد فى نظره حد لا يقلد الأفراد والجزئيات بل يقلد الشيء الكلى في فرد، ومعنى هذا أنه إذا صور إنسانا فهو لا يصور فردا يراه

و إيماً يصوّر فيه المثل الأعلى للانسان أو الفرد الكامل منه، فهو يلق على الصورة نفحة مما يتصوّره من الكال، فالانسان العادى ينظر الى الفرد من الناس كانه فرد، أما الفنان فيرى الانسانيـة في الفرد، فيلتى على الصورة شيئا من هـذا النظر العالى، وتكون وظيفته أن يعرض ما يتصوّره من الإنسانية فيا يصوّر.

ومن ثم كان الشمعر أفرب الى الحق ، و إن شئت فقل الى. الفاسفة من التاريخ ، لأن التاريخ بيحث في الجزئيات من حيث هي جزئيات ويخبرنا بمـاكان، ويوصــل إلينا معرفة ما حدث وانقضى، ويهتم بتكرار حوادث لا معنى لهـــا؛ أما الفن ــــ ومنه الشعر ــ فيتعلق بروح هــذه الحوادث الذي لايفني، وبالحقيقة التي ليس ما يعرض من الحوادث إلا مظهوا لهـــا ـــ فإذا نحن رتبنا الفلسفة والتاريخ والفن حسب أهميتها كانت الفلسفة في المرتبــة الأولى، لأنها تبحث في الشيء الكلي من حيث هو كلي، ثم يليها الفن لأن غرضه هو الشيء الكلي متحققاً في جزئي، ثم التاريح لأنه بيحث في جزئي مر. _ حيث هو جزئي _ و إذ كان لكل شيء وظيفة لا يصح أن يعـــدوها وجب على الفن ألا ينافس الفلسفة فيجب أن لا يتعرّض للكلي الحبرد، ولا يصح للشاعر أن يصوغ شعره من الأفكار المجرّدة، إنما يصوغه من الحزيّات

و يفيض عليهـــا من الكليات ؛ ومن ثم نقد إمبذقليس لأنه عبر عن فلسفته بالشعر، وبعبارة أخرى فنن فلسفته وهذا مالا يجوز.

بحث أرسطو فى الشعر واهتم بالشعر التمثيل، وقسم هذا الشعر التمثيل الى قسمين : المأساة (Tragedy) والمهزلة (Comedy). ويقول إن المأساة تصسور أنبل تماذج الناس، والمهزلة تصور أحطها، ومعنى هذا عنده أن بطل المأساة يجب أن يكون ذا شخصية كبيرة ، وأن يظهر بنظهر لائتي عترم ، أما الوضيع والحقير فلا يصلح أن يكون بطلها — وعلى العكس من ذلك بطل المهزلة ، فيجب أن يتمثل مخلوقا حقيرا تافها سخيفا حتى يستثير منا الضحك ؛ فيجب أما ما يحلنا على الضحك والمؤرّف المستخرج منا أنبل المواطف، أما ما يحلنا على الضحك والمؤرّف اليس يحرك منا جانب العواطف الشريفة ،

نظرة فى فلسفة أرسطو

لن يطول بنا موقف النقدلأرسطوكا حدث عند أفلاطون وذلك لسببين : الأول أنه كان أقل تعرضا للخطأ منه ، والثانى أن أهم ما يؤخذ على فلسفته ردها الكون إلى عنصرين أوليين ، شأنه فى هذه الثنائية شأن أستاذه ، ولما كما قد نقدنا هذه الناحية فى أفلاطون فحسبنا الآرف إشارة سريعة عجلى، فليست فلسفة

أرسطو فى أساسها إلا الفلسفة الافلاطونية أزيل منها كثير مما كان يشو بها من مواضع الضعف ومواطن الزلل .

لقد كان أفلاطون بحق واضع الأساس الفلسفة المشالية (Idealism) ، ولكنه لم يستطع أن يهذبها حتى تصح وتستقيم ، فتركها لخلف له إرثا مثقلا بالأخطاء ، انظر الى الروح كيف رآها شيئا يقحم في البدن إقاما ثم ينتزع منه آخر الأمر انتزاعا ، كأنما هي مادة تدفع في مادة دفعا آليا ، فذلك منه رأى لم ينضجه طول البحث ، ثم انظر فوق ذلك إلى خلطه الهجيب بين الحقيقة المجردة وبين الوجود الواقع ، وكيف ذهب إلى أن الفكرة الكلية التي يصل اليها الذهن وجودا فعليا في الخارج ، فبذلك نن بالكلي الى مرتبسة الجزئى ، تلك بعض الأخطاء التي شوه بها أفلاطون فلسفته المثالية ، فكان حتما على أرسطو أن يخلص نظرية المثل على على من شوائب ، وأدن يجلوها و يزيل ما غشاها به صاحبها من غبار ،

أقام أرسطو فلسفته على أساس من أفلاطون ، فقد اتفق معه بادئ الامر على أن الحقيقية النهائية التى صدر عنها الوجود بأسره هي الفكر، أو بافظ آخر الكلي، أو بكلمة ثالثة المشال ، أو بعبارة رابعة الصورة أو ماشئت فسمه ، اتفق معه على هذا الأساس ولكنه اختلف معه فيا أقامه عليه من بناء ، فقد ذهب

أفلاطون إلى أذالصورة العقلية الكلية التي يرسمها الإنسان فيذهنه للاُشياء إنما هي صورة لها مقابل .وجود فعلا في عالم خاص هو عالم المشل، ولذا كان — في رأيه – يسيرا على الروح الهائمة أن تشهد تلك المثل، فنقد أرسطو هذا الرأى من أستاذه، لأنه رأى ف ذلك نزولًا بالفكر إلى منزلة الأشياء الحزئية الحسوسة، فما ينبغي أن يكون للصورة الذهنية مقابل فيالخارج كما هي الحال فيالصور التي تنقلها إلينا الحواس. وهذب أرسطو من هذا الرأى فقال إنه على الرغم من أن الإدراك الكلى هو الحقيقة ، إلا أنه ليس له وجود مستقل في عالم خاص به ، بل إن وجوده محصور في هذا العالم الذي نميش فيه ، وايست الادراكات الكاية إلا صور الأشياء الحزئية . وبهذا تفوق أرسطو على سلفه تفوقا بعيــدا ، وخطا بالفلسفة مرحلة فسيحة حتى بلغ بها أبعد حد عرفه الفكر اليــوناني .

ولم يكن فضل أرسطو على الفلسفة مقصورا على ما ذكرنا من تهذيب المذهب المثالى، ولكنه أنتج فوق ذلك فلسفة التطور لم يشهد التاريخ لحاضريا حتى اليوم، إذا استثنينا وهجل "، بل إن هجل حين أخرج للعالم مذهبه في التطور إنما كان يتأثر أرسطو في خطاه؛ ولعل هذا الجانب من فلسفته أقوم ما أضاف الى ثوة الفكر، على الرغم من أنه قد استعار أساس البحث من أسلافه،

ألى نحسيك قد أنسيت مشكلة الصميرورة أو التحول ، وكيف كانت لافكر اليوناني محاولات في هذا منذ أفدم العصور . فذلك هرقليطس ومن جاء بعده من فلاسفة بذاوا جهداكبيرا لعلهم يدركون كيف أمكن لهذا التحول الطارئ على الأشياء أن يكون، فباءوا آخر الأمر بالإفلاس؛على أن هذا الذي قد فشلوا فيه لم يكن من المشكلة إلا أتفه جوانبها، وإنما الأمركل الأمر هو معني، التحوّل، والغاية التي تقصد إليها هذه الصيرورة الدائمة الدائبة بين الأشياء . فليس ما نرى في العالم من تحوّل وتغير ضربا من العبث لا يقصد الى غاية معلومة كما ذهب أولئك الفلاسفة القدام، ولكنه ارتقاء بالأشياء من الأسفل الى الأعلى . فيستحيل أن تكون هذه الأحداث المتعاقبة في الكون كما زعم القدماء وقصة برويها مأفون ، تدوى بالصوت وتضطرب بالحركة ولا تدل على شيء " بل لا بدّ أن يكون أمامها غاية ؛ لهــذا لم يقنع أرسطو بالبحث في إمكان الصيرورة فحسب ، بل أخذ يقيم البرمان على أن لهذا التحوّل الدائب قصدا ومعنى، فليس يخبط في سيره خبط عشواء إنما يسير نحو فاية معلومة يعرف السبيل إليها، أما الغاية فلا شك في أنها عقاية ، وأما سبيلها فهو ارتقاء عقلي منظم ينتقل بالعالم مرحلة بعد مرحلة .

تلك كانت فلسفة أرسطو، وهي على الرغم مر. أنها أبلغ

ما وصلت اليه الحقيقة في التعبير عن نفسها في العصور القديمة ، إلا أنها لا تخلو من الخطأ والنقص، وأى فلسفة تخلو منهما ؟ وها نحن أولاء نعمد الى مقياسنا ذي الحدّين ، الذي ذكرناه من قبــل لنخير به فاسفته ، ونرى هل وصلت بالفكر الى حدّ يجــوز الركون اليه . وذلك المقياس هو أن نطرح هذين السؤالين : هل يمكن لمبدئه أن يفسر العالم؟ وهل يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه؟ (١) لعل ما أدّى بفلسفة أفلاطون الى الفشــل في تفسير الكون هو تلك التثنيــة التي ذهب المها، بأن شــطر الوجود الى حس وفكر، أو بعبارة أخرى الى مادة ومُشـلُ ، فتعذر عايـــه بعد ذلك أن يشتق هـ ذا العالم من تلك المُثلُ ، إذ زعم أنها مستقلة عن العالم تمام الاستقلال، فأوجد بذلك هوة سحيقة بين شطرى الوجود استحال عليــه رتقها كما ذكرنا . فجاء أرسطو ولمس هذا النقص في فاسفة أستاذه، فحاول أن يتداركه بالإصلاح، وذلك بأن يحو تلك الاثنينية من فلسفته محوا، فبسدأ بإنكاره أن يكون الكلي والحــزئي منفصلين ، وأن يكونا في عالمين متباعدين؛ فلا مكن أن يكون المشال شيئا هنا ، وأن تكون المـــادة شـــيئا غيره هناك ، بحيث يحتاجان الى قوّة خارجية تدفعهما فتقرب بينهما وتدمجهما في وحدة هي هذا العالم الذي نرى ، إنما الكلي والجزئي أى الصورة والمادة كل لا يتجيزاً؛ هكذا عدل أرسطو من

رأى أفلاطون، فهل تراه وفق في إزالة الاثنينية ومحوداكما أراد؟ لانحسبه كذلك، فلا يكفي أن تجع المادة إلى صورة بأنة وسيلة من الوسائل ثم تزعم أنهما قد أصبحتا وحدة متصلة لا سبيل الى انفصالها مع اعترافك بأنهما حقيقتان نهائيتان مستقلة إحداهما عن الأخرى ، لأنه إن كان مبدأ العالم المطلق هو الصورة لزم أن تكون المادة صادرة عن تلك الصورة، وأن يقوم الدليل على أن المادة ليست إلا مظهرا لها، إنه لا يكفى أن تدلل على أن الصورة تخلع على المادة شكلها وكفي، بل يجب أن تكون الصورة منشئة المادة وخالقتها ، وأن يكون كل شيء في الوجود قد صدر منها وفاض عنها ما دامت هي وحدها الحقيقة الأولى كما فرضنا. ولكن ها نحن أولاء نرى بين أيدينا عنصرين : صورة ومادة . فإما أن تكون المادة نشأت من الصدورة أو لا تكون ، فإن لم تكن تحتم ألا تكون الصورة وحدها هي الحقيقة النهائية للكون، بل تقف المادة معها كتفا إلى كتف عنصرا نهائيا أصليا، و مذلك بكون في العالم كاثنان كلاهما لاينشأ عن أخيه، ولكنهما موجودان معا منذ الأزل . وما هــذا من أرسطو إلا إقــرار بالاثنينية لا ريب فيه، فهل عالج فلسفة أفلاطون كما أراد ؟ كلا، إنه لم يستطع ، ووقع فيما أراد أن ينجو منــه ، وإذن فقد بقيت مشكلة الوجود قائمة تنتظر الحل إذ لم يفسرها أرسطو .

(٢) هل يفسر مبدأ الصورة نفسه ؟ الجواب هنا أيضا بالنمي ، لأنه لا يفسر نفسه إلا إذا نهض الدليل القاطع على أنه مبدأ تمليه البداهـــة و يحتمه العقل، أو بعبارة أخرى يلزم وجوده بالضرورة . ولكنه ليسكذلك، فهو بيان للاً مر الواقع لا أكثر ولا أقــل، فلا ندري لمــاذا يجب أن يكون الواقع هكذا ، وألا يكون شيئا غير هـــذا . إنه كان ينبغي لأرسطو إذا أراد أن يفسر هــذا بتعايل معقول أن يبرهن على أن كل ما فى العالم من صــوو وحدة مرتبطة منظمة، وأن بعضها ينشأ من بعض كما سبق لنـــا القول في نقد أفلاطون، إنه كان ينبني أن يشتق المثل مثالا من مثال حتى يردّها جميعا الى مثال أعلى يلزم وجوده بالضرورة ولا يحتاج الى تعليل . يقول أرسطو ان التغذى هو صورة النبات والإحساس صورة الحيوان، و إن التغذي يمرُّ في تطوُّره الى الإحساس؛ وهو يقف عند حدّ هذا البيان لما هو واقع حادث فلا يعدوه الى التعليل؛ لماذا يجب أن يتطور التغذي الى إحساس؟ ولم كان هذا التطوّر ضرورة منطقية ليس الى وقوعها من محيص؟ فهو قد وصف التطوّر ثم تركه بغير تعليل •

إن أرسطو يزيم لنا أن العالم يسمير نحو غاية مقصودة، هي تحقيق العقل لوجوده ، وأن همذه الغاية قمد تحققت على وجه التقريب في الانسان لأنه كائن عاقل، وهذا قول معقول لاغبار عليه، ولكن أليس معناه أن كل خطوة في التطوّر ــ أعني في سير العالم ... يجب أن تكون أعلى من التي قبلها لأنها تكون أدنى الى الغاية التي يتجه العالم نحوها في سيره ؟ ولما كانت تلك الغاية هي تحقيق العقل لنفسمه كان معنى قولنا إن كل خطوة أعلى من التي قبلها أنها أكثر منها عقلا ؛ ولكن كيف يكون الإحساس أكثر عقلا من التغذى؟ ولماذا لا يكون العكس صحيحا؟ هو يقول إن التغذى بتطور إلى إحساس، فلماذا لايجب أن يتطور الإحساس إلى تغذ؟ ما الذي يمنع أن ينعكس الوضع ؟ إن كل فلسفة للتطوّر مقضى عليها بالفشل إذا لم توضح لماذا تكون الصدورة العليا عليا والسملى سفلي ، فثلا لماذا يجيء التغذي أولا باعتباره أسمل ثم يتلوه الإحساس ولا يَكُون العكس ؟ إن كَمَا لا ندرى سببا لاستحالة وقوع العكس فقــد أفلست فلسفتنا في التطوّر في أهم أغراضها ، إذ معناه أننا لا ندرى فارقا حقيقيا عبرين الأسفل والأعلى ، وعلى ذلك يكون الانتقال في نظرنا مجرَّد تغير وتحوَّل من حالة إلى حالة ، ولا يلزم أن يصحبه علو وارتقاء ما دام لا فرق بين أن نتحوّل (١) إلى (ب) أو (ب) إلى (أ) فقد كان ينبغي إذن لأرسطوأن يقيم الدليل علىأن الإحساس أرقى للعقل منحالة التغذى بأن يبين أن الإحساس نتيجة منطقية للتغذى ، ذلك لأن الترق المنطق هو الترق العقلي بعينه، وقل مثل هذا في ساءرالصور جميعا.

إذن فلم يوفق أرسطو حين فرض الصورة أصلا اللكون فى أن يبرهن على أنها ضرورة ، وعلى أرب الصور الجزئية مشمقة بعضها من بعض، فلا هى فسرت نفسها، ولا هى قدّمت المكون تمليلا مقبولا ، وأكن إن عجزت فاسفة أرسطو عن أن تقطع في هذا الموضوع بقول فصل فقد سارت فى سبيل ذلك شوطا بعبدا ،

مقارنة بين أفلاطون وأرسطو

يقول بعضهم: وانك اذا تحوّلت من فلسفة أفلاطون الى فلسفة أولاطون الى فلسفة أرسطو كنت كن هبط من ذروة جبل الى أرض ذات مزارع و بساتين، تمهمدت ذرعها وأشجارها يد ماهمة، وأحيطت بسياج حصين " .

يمنون بذلك أرف أفلاطون يملق في السياء ، أما أرسطو فيبحث في الأرض و يلمس الواقع ، و يقسم القضايا التي تتعلق بكل علم تقسيما دقيقا ، كان أرسطو تلميذا لأفلاطون – كما ذكرنا – ولكن فلسفة أفلاطون ، لم يكن أرسطو شاعرا خياليا كأفلاطون ، إنما كان يحب الحقائق الواقعية و يميل الى تنظيمها ووضع أسماء لها ؛ لم يكن يهتم كثيرا بالنظريات الراضية كما كانت تهتم مدرضة أفلاطون ، إنما همه في حقائق

البيولوچيا (علم الحيساة) وأشباهها، يرى أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ بالحقائق الواضحة ثم يتدرّج منه الى ما فوقه .

كان أفلاطون يرى أن الحقيقة مركزها في النظام الروحاني، السماوي (في عالم المُثل)، وليس عالم الحس المادي إلا مظهرا له، أما أرسطو فيرى الحقيقة في عالمنا الذي بين أيدينا ، لذلك كان غرضه أن يفهم ماحوله ، وهما نظران يكادان يكونان متناقضين، فالأوَّل يرى أن عالمن لا يفهم إلا بالعالم الآخر الروحاني الإلمي، أما الثانى فيرى أن عالمنا يفهم من ذاته و بأعمال عقلنا فيه نفسه . وقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثلُ وقال إنها لا تعين على فهم هذا الوجود، وإنها ليست إلا تطورات خيالية؛ لذلك كانت طريقة شرح أفلاطون لهذا العالم ولنظريات الأخلاق والفن طريقة شــعرية ، أما أرسـطو فطريقته إعمال عقلنا فيما بيز_ أيدينا، والاستمانة على ذلك بالمنطق؛ ونظراته في الأخلاق تشعر بأنه ينظر الى الانسان كانسان لا كمخلوق إلمّى، ونظرته السياسية تدور على نظرته للجاعة كما يراها في هـــذا العالم الأرضى، لا على مشــال كمالي وراء عالمنا نتطلع لاحتذائه . لا يثق أفلاطون بالحواس ولا يرى أنها توصل الى علم ؛ أما أرسطو و إن رأى فيهـــا نقصا فهو برى أنها تصح أن تكون آلات تستخدم لمعرفة بعض الحقائق الأولية. وهكذا ترى الفرق بين عقاية الفيلسوفين كبدرا، ويجمعها ما قلن من أن أحدهما يحلق في السماء يبحث عن الحق ، والآخر يلمس الأرض بيحث عرب الحق ، وقد قال أحد الكتاب الألمان : و إن كل مولود يولد إما أفلاطونيا أو أرسططاليسيا "، يعنى بذلك أن النساس إما أن يميلوا إلى الخيسال و إما الى الواقع ، إما الى ماو راء المسادة و إما الى الحقائق العلميسة، إما الى الشعر و إما الى المنطق الجاف ، فالذين مزاجهم المقلى من النوع الأول أفلاطونيون، والآخرون أرسططاليسيون ، وقد نقد بعض المحدثين هذا النظر الى أرسطو وقالوا ب بحق ب إن أرسطو في فلسفته لم يحل من نفحة شعرية ، ولم يكن واقعيا صرفا ، فكابته في بعض الموضوعات كالهيئة وما يتعلق بالأفلاك مصبوغة بصبغة أفلاطون الشعرية ، لا بما يغلب عليه من نظرة تجربية واقعية .

المذاهب الفلسفية بعد أرسطو

تاريخ الفاسفة اليونانية بعدأرسطو تاريخ قصير، لأنه لم يكن تاريخ إنشاء وبناء، بل تاريخ انحطاط سريع ، ويرجع السبب في تدهور الفلسفة اليونانية بعد أرسطو الى عوامل سياسية واجتاعية ، ذلك بأن الفلسفة ليست مستقلة تنمو وتنحط حسب كفاية الشخص الباحث وحدها، إنما تسير جنبا لحشب مع الحالة السياسية والاجتاعية والدينية والفنية للأمة ، فالنظام السياسي

والفن والدين والعــلم والفلسفة كلها أشكال مختلفة تعبر بها الأمة عن حياتها ودرجة رقيها، ففلسفة الأمة تدل على تاريخها .

و بلاد اليونان من عهد الاسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وطغت قوة المقدونيين على مدنية اليونان وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصيبت بالهرم، ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروها ولاية من مملكتهم الواسعة .

كان مر جراء ذلك أن الفلسفة اليونانية أصيبت بالهرم كذلك ، فالروح العلمى الحالص ، والبحث البحث ، والاهتمام والحقيقة الهقيقة لم نره بعد أرسطو ، وأصبح الباعث على البحث في الفلسفة ليس حب الاستطلاع ، ولا الشوق الى تعرف الحقيقة شرور الحياة وويلاتها ، وبذلك أصبحت الفلسفة شخصية بعد أن كانت عالمية ، وصارت كل الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته ، ومن أجل هذا كانت كل الأبحاث الفلسفية أخلاقية ، وإن بحث شيء بعدها فائما يبحث خدمة لها ، وكاد ينقطع ما كنا نشاهد في العصور الأولى لايونان من بحث في العالم وشؤونه وقضاياه ، وتصوروا الانسان هو الحور والعالم يدور عيله بعد أن كان الأؤلون يتصورون الإنسان نقطة من عيط عليه بعد أن كان الأؤلون يتصورون الإنسان نقطة من عيط

العالم، وصار البحث فيا وراء المادة والبحث في الطبيعة والمنطق والفن إنما هو لخدمة البحث الأخلاق، واختل التوازن الذي كان موجودا في الأبحاث الفلسفية في الموضوعات المختلفة .

كذلك كان من نتائج هــذا الندهور عدم الابتكار إلا قليلا ولم يكن ممن جاء بعد أرسطو إلا إحاء لبعض النظريات القديمة وتوسيمها والدوران حولها، ولكن لا جديد .

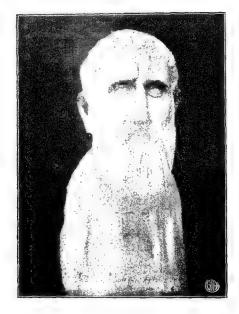
على كل حال كان أهمَّ الفِرق بعد أرسطو الروافيون والأبيقوريون .

لفصال ثناني عشر

الرواقيون The Stoics

ولد زينو القبرصي مؤسس المدرسة الرواقية نحوسنة ٢٤٣ق، م في مدينة سيتيوم (Citium) من أعمال قبرص ، وقد كانت مدينة يونانية تفلب على أهلها النزعة الدينية التي يتميز بها الجنس السامي، وقد كان ينتمى الى هذا الجنس عدد كبير من سكان تلك الجزيرة، وكان أبوه بل أسرته جميعا تشتغل بالتجارة ، فبدأ زينو في طليعة شبابه يمارس تلك المهشة ، ثم نزلت به كارثة مالية فادحة أصابته يجنوح مركب فيها ماله فاصطدمت بصخرة حطمتها ، وبذلك فقد زينوكل ثروته ، فذهب الى أثينا حيث نتلمذ لكراتس (Crates) الكلبي ، وستلبو (Stilpo) الميغارى ، و بوليمو الفلسفية ، إذ درس فلسفة الكلبين وطرائق حياتهم المملية ، كا درس الفلسفة الميغارية ، هذا فضلا عما تأثر به من تعاليم

 ⁽١) يلاحظ أن هناك فيلموفين كير بن يسمى كل منهما زينو ٬ زينو الإيلى
 وقد تفدّم ذكره في الفلسفة الإيلية وزينو الرواق وهو هذا .



زينو الرواق

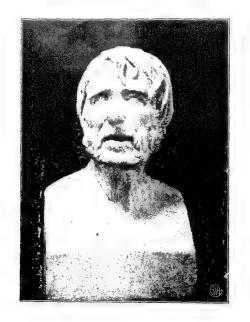
سقراط التي درسها مماكتب أكرنونون وأفلاطون ، فتناول تلك الآراء جميما ، وطبعها بطايع ذهنمه ، وأخرجها للنساس فلسفة جديدة ، فأنشأ حوالى سنة . ٣٠ ق ، م مدرسة فيرواق مزخوف نسب اليه المذهب وأصحابه ، ولئن كان التاريخ لا يعي من أخريات أيامه إلا قليلا فإنه لا يسعه أرب يخفي تلك الشخصية المتازة البارزة التي صادفت من قلوب معاصريها كل إجلال و إكبار، لما تحلت به من خلق نبيل، ولما اتصفت به حياته من بساطة واعتدال استطاع بفضلهما أن يعمر أعواما طوالا دون أن تصيبه علة أو مرض، ثم شاء أن يخم حياته بيسده، فانتزع نفسه من صدره اختيارا في سنة ٢٦٤ ق ، م (أو ٢٠٠) .

أعلام المذهب الرواق

وجدير بنا أن نلم إلمامة خفيفة بأعلام الرواقيين الذين خلفوا زينو، فقد تزيم المدرسة الرواقية من بعده كلشيس (Cleanthes) وأخف يديرها بين سنتى ٢٦٤ و ٢٣٢ ، وقسد كتب فياكتب نشيدا دينيا رائعا كار من أثره أن اكتسب المذهب الرواق تلك النزعة الدينية القوية التي عرفت عنه ، ثم خلفه كريسيس (Chrysippus) وقد تولى رئاسة المدرسة، بين سنتى ٢٣٢ و ٢٠٤ ق م ، محق انتهى بفضله إلى ما هو عليه من تمام ، فضلا عما بذل من جهد فى رده على ما وجهه اليه الشكلك ورجال الأكاديسة من سهام النقد . وهكذا لبث المذهب الروافى فى أثينا ينتقل من زعيم إلى زعيم حتى كانت سنة ، ١٥ ق ، م أو ما يقرب منها : فانتقل إلى روما ، حيث خيم برواقه إلى سنة ، ٢٠ بعد الميلاد، وأبرز أعلام هذا المذهب من الرومانيين هم : سينيكا، وأبكتيتس، والامبراطور ماركس أورليوس، وشيشرون ، فقد نفخوا قيه من روحهم بحا أنتجت أقلامهم ،

أساس المذهب الرواقي

لم يحفظ لنا الناريخ بما كتب الفلاسفة الرواقيون في ثلاثة القرون الأولى من حياة مدرستهم إلا أجزاء قلسلة متناثرة، وذلك على كثرة ما سعلوت أقلامهم كثرة خصية وافرة ، حتى قبل عن أحدهم - كريسيس - إنه ألف وحده نحو سيمائة كتاب ولفة كان من المتعذو أن نرد أجزاء المذهب إلى أر بابها من أعلام الرواقيين، فليس لدينا ما تستطيع أن نعتمد عليه في التمييز بين آراء زينو نقسمه وما أضافه أتباعه، وبخاصة كريسيس، فكان لزاما علينا أن نعمد للى نتيع علينا أن نعمد للى نتيع مراحل تموه وتطوره، فلنأخذه كا خلفه كريسيس،



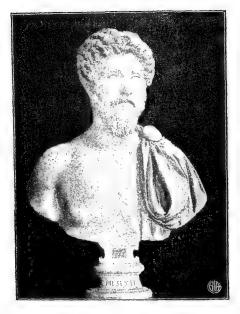
سنكا

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد أقام هؤلاء فلسفتهم على أساس البحث النظرى قبل كل شيء أما الرواقيون فلم يأجوا بالآراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم ودرسهم إلا بمقدار ما تكون سبيلا الى الجانب العملى من الحياة، فليست الفلسسفة عندهم أن يتقصى الافسان بنظره الأرض والسهاء ثم يقف عند هذا الحدّ لا يعدوه، إنما هي — كا عرفوها — فن الفضيلة وعاولة اصطناعها في الحياة العملية .

أراد زينو إذن أن يحيا حياة فاضلة تقوم على أساس من الخلق القويم ، ولكن من له بهـ ذا الأساس ، وأين يجـده ؟ إنه يريد عمادا ثابتا وطيدا لا تتزعزع قوائمه مع اختلاف الزمان والمكان ، فالتمس بادئ ذي بدء كرائس الكلبي عسى أنت يصادف عنده أساسه المنشود ، ورافقه زمنا طويلا ، حتى أخطأ فريق من أتباع زينو فاعتبروا أنفسهم ورثة للفلسفة الكلبية التي تفرعت عن فلسفة سقراط ، وكانوا يتخذون سقراط وديوجيس أنتسليس أمشلة عليا لما يحب أن يكون عليسه الحكيم ، وإذن فقد كان غرضهم المأسي هو غرض المدوسة الكلبية بذاته : سمعادة الإنسان واستقلاله بفضيلته ، وكان تعريف الفلسفة عنده هو تعريفها عند واستقلاله بفضيلته ، وكان تعريف الفلسفة عنده هو تعريفها النظرية . ذلك المذهب الكلبي : عمل الفضيلة ، وقاسوا قيم الأبحاث النظرية مقدار اشتراكها في بناء الجياة الأخلاقية . ولكن قات هـذا

الفريق أن مذهب زعيمهم زينو لم يكن هو بذاته مذهب المدرسة الكابية ولا هو تهذيب فسب ، بل إنه شيء آخرجديد خلقه زينو خلقا وأنشأه إنشاء، وإن يكن قد استقى عناصره من سابقيه . لم يكن الرواقيون جميعًا على اتفاق تام في فلسفتهم، فبينا تجد هيريلوس (Herrilus) يصرح بأن المعرفة وحدها هي الخبرالأسمي وأنها غاية الحياة المشلي ترى في الطرف الآخر و أرستون " يحتُقر الثقافة والتعلم ، ويسمخر من كل ضروب المعسرفة، فان كانت تلك المعرفة متعلقة بمـا وراء الطبيعة فهي عاولة فاشـلة، فهمات لهــذا العقل البشري العاجز أن يصل الى شيء ممــا وراء الطبيعة ؛ وأما إن كانت المصرفة بحثا في الطبيعة المسادية نفسها فهم عبث لا غناء فيسه . وكأنما أراد أرستون بذلك أن يحصر الرواقيــة في حدود الفلسفة الكلبية فلا تعـــدوها، بأن ركز القيمة من ناحيــة أخرى كان زينو يرى أن المعرفة العلمية شرط أساسي للحياة الأخلاقية، ولذا فقد قسم فلسفته إلى أبحاث ثلاثة : المنطق والطبيعــة والأخلاق ، على أن يكون الأولان وسيلتين تؤديان إلى الثالث وهو الغاية المنشودة .

أما المنطق فقد تأثر فيه خطو أرسطو، و إن يكن قد أضاف إله ، وأما الطبيعة فقــد بناها على مريح من نظرية هرةليطس



ماركس أورليوس

وآراء أرسطو، وأما الأخلاق فقد خفف من غلواء المدرسة الكابية فأدخل على صلابتهم شسيئا من اللين . من تلك العناصر المتفرقة أقيمت الفلسفة الرواقية، فلا يجسوز لأحد أن يزعم أنها استمرار للفلسفة الكابية وحدها بحال من الأحوال .

المنط_ق

خيرلن أن نمز في بحثنا على الجزء من منطق الرواقيين الذي يتصل بالقواعد لأنه في جوهره منطق أرسطو ، وأن ننصرف بعنايتنا إلى نظريتهم التي أضافوها ــ وهي من استكارهم ــ عن أصل المعرفة ومقياس الحقيقة .

أنتر الرواقيون ما ذهب إليه أفلاطون مر. أن في النفس مُثلا جاءتها بالفطرة منذ الولادة، ولم تُكتسب من العالم الحارجي، وزعموا أن نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء خالية من كل أثر وصورة ، ثم لا تلبث أن نتوارد على حواسه آثار منبعثة من الأشياء الخارجية فتنطبع صورها في لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع ، وإذن فالعقل قابل للآثار الحسية منفعل بها ، وقد يكون له أثر فعال ولكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيئا ، إنحا يخصر تصرفه في هدنده الدائرة الضيقة

وحدها، يشكل فيها ويصور من أجزائها كيف شاء ، وإذن فمعين المعرفة كلها هو العــالم الخارجي ، يرسل إلينا أسباب العلم فتسلك إلى أذهاننا سبلا خمسة، هي الحواس، وليس سوى ذلك علم ولامعرفة خلافًا لما أرتاه أفلاطون «من أن العقل وحده مصدر المعرفه تنبع منه لأنها مطبوعة فيه وأما الحواس فهي لا تؤدى إلا إلى الوهم والزلل » . نعم أنكر الرواقيون ما أثبته أفلاطون من أن هذه المدركات الكلية - أو بعبارة أخرى أسماء الأجناس كانسان وحصان وشجرة ـــ صور لحقائق ميتافيزيقية موجودة فعلا خارج حدود أذهانك ، فتلك الإدراكات الكايسة إن هي إلا أفكار في عقولنا نحن، انتزعناها مما صادفنا في الحياة من جزئيات، فجمعنا كل طائفة من الأشباه في جنس واحد، وأطلقنا عليها اسما مشتركا فليس لهذا الاسم المشترك مدلول خارج نفوسنا . ﴿ ﴿ إن وما دامت المصرفة كلها إنما صدرت عن الأشساء المحسة فالحقيقة هي المطابقة بين ما ينطبع في أذهاننا من آثار وبين الأشياء الخارجية نفسمًا ، أو بعبارة أخرى هي تطابق بين صدورة الشيء في أذهاننا وبين الشيء نفســه ؛ ولكنَّ كيف السبيل الى معرفتنا أن هذه الأفكار التي تحلها رؤوسنا نسخ صحيحة لأشيائها في الحارج، مايدريك أن صورة الشجرة التي في دَهنك تنطبق على مساها ، ولم لا تكون هذه الأفكار من لعب الحيال وصنع الوهم ؟ أثمت

مقياس نقيس به الحقيقة فنميز بين الفكرة الصحيحة والفكرة الزائفة؟ يجيب الرواقيون أن نعم، ولكنه ليس في هذه الإدراكات الكاية لأنها صنيعة أذهانت، فهى التي كوتتها وركبتها بما أتت البها به الحواس، قد رأيت زيدا وعمرا وأحمد وخالدا فكونت لنفسك من هؤلاء صورة سميتها «انسانا» فلا يجوز لك بحال من الأحوال أن نتخذ هذا الذي كونته لنفسك سفسك مقياسا تميز به الباطل من الصحيح و وإذن فلاحق إلا هذه الآثار الحسية نفسها ؟ وعلى ذلك فقياس الحقيقة لا بد أن يكون في دائرة الإحساس ولا يتعدّاها، مقياس الحقيقة هو الشعور لا الفكر.

ويرى الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تبعث فينا شمورا قويا واضحا ، أو اعتقادا بأنها حقيقة ، وهدف القوة وهدف الوضوح في الصورة التي تنبعث في الذهن من شيء حقيق كفيلان بتميز الصور الخدهنية الصحيحة التي تمثل حقائق خارجية من الصور التي نسجتها الأحلام وركبها الخيال ، فالشيء الحقيق إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضا، وليس لإنكاره من سبيل ، إذ يقوم في النفس اعتقاد جازم بأن هذا الشيء المعين موجود فعلا في الخارج ، فهو حقيقة مؤكدة، وهذا الاعتقاد هو وحده مقياس الحقيقة ،

و إذن فقــد عادت الفلسفة أدراجها كرة أخرى، واتسمت بالطابع الشخصى ، وأصبح مقياس الحقيقة ليس قائمًا على العقل وهو عنصر عام ، بل على الشـعور وهو عقيدة شخصية محصـورة فى الفــــرد .

الطبيعية

وضع الرواقيون أساسا لفلسفتهم الطبيعية وهو : « أن ليس في الوجود غير المادة » وهذا المبدأ يتفق ورأيهم في المعرفة الذي شرحناه ، فإن كانت المعرفة لا تأتى إلا من طريق الحواس فما لم يحس لا يعرف . وكل شيء موجود هو مادة ، حتى الروح وحتى الله تعالى ، وقد أداهم الى هذا النظر اعتباران : الأول أن وحدة الوجود نتطلبه، فالعالم واحدولا بد أن يكون نشأ من ميدأ واحد، فالقول بأن هناك مادة ومثلاكما يقول أفلاطون ينشأ عنه وجود فاصل بين الاثنين ليس عليه جسر يعبر عليمه بينهما ، فيجب أن نقتصر على المسادة ونعمل فيها عقلنا . وثانيا ـــ أن الجسم والنفس ـــ والعالم والله متفاعلان . فمثلا الجسم يؤدى الى أفكار فى النفس ، والنفس تبعث على حركات في الحسم، وهذه كانت تكون مستحيلة إذا لم يكن الجسم والنفس من عنصر واحد ، فالمادي لا يمكنــه أن يؤثر في غيرالمادي والعكس ، فلا بد أن يكون هناك اتصال واتحاد في العنصر، وحينئذ يجب أن يكون الكل ماديا .

ثم بحثوا في أساس المادة الذي نشأ عنه هذا العالم ، والذي هو أصل لكل التذيرات ، فتبعوا في ذلك مذهب هرقليطس

القائل بأن النار أساس كل شيء ، وأن كل شيء مركب من نار ، وقد مزجوا رأيهم المادى بالحلول فقالوا إن الله هو النار الأولى، ونسبة الله الى العالم كنسبة روحنا إلينا ، ونفس الإنسان ناركذلك ، وجاءت مر لائلر الإلهية وانبثت في الجسم كله ، وكذلك الله منبث في العالم كله ،

وعلى الرغم من أن الله منبث في كل شيء في الوجود كما شبت
روح الانسان في كل أجزاء جسمه ، إلا أنه كالروح البشرية أيضا
مع البتائها هذا لتخذ لها مستقرا من الجسم يكون مركزا رئيسيا
لها، يمتاز عن بقية الأجزاء – كذلك هو مع انتشاره في كل دفائق
الكون قد تخير لنفسه مكانا اتخذه مركزا رئيسيا ممتازا، وموقعه من
الكون في المحيط الخارجي ، وعلى رأى آخر في قاب العالم ، ومن
ثم تنبعث قواه في كل أنحاء الكون .

لم يكر بادئ الأمر في الوجود غير الله في هيشة الناركم أسلفنا ، ثم تحرك الله ، أو تحركت تلك النار الإلهية بتعبير أصح ، وحوّلت جزءا منها الى هواء، ثم جزءا من الهواء الى ماء ، ثم سوى جزءا من الماء أرضا ، ومعنى ذلك أن هدذا الهواء وهذا الماء وتلك الأرض إن هي إلا صورمن الله حوّل نفسه اليها عمدا، وأبق من نفسه جزءا إلهيا خالصا، لا يزل في أصله النارى ، وهو الذى حشّاك عنه أنه مستقر في عيط الكون الخارجي أو في القلب ،

وهوالذي يبدو لناكأنه وحدهالله منفصلاعن هذا العالم يسيره ويدبره، والواقع أنهما جميعا شيء واحد على اختلاف فىالكيف والدرجة . ولكن العالم لن يلبث على صــورته هذه الى الأبد ، بل إنه: سيمود ـــ اذا سار ما قدرله مر.. _ شوط ـــ فيتحوّل الى نار عظيمة تصهر كل شيء إلى بحار ملتهب كما كات أول الأمر ، وسيعود الله أو « زيوس » (Zeus) حسب تعبيرهم فيحتضن العالم في نفسم ولا يكون في الوجود إلا هو في صمورة واحدة ، ولن يابث حتى يعود فيخرج مرة ثانيسة، وهكذا سيتعاقب على العالم حالان : الهدم والبناء إلى مالا نهاية ، ولماكان ذلك يحدث على أساس من النظام والقانون ، وليس متروكا أمره فوضى ، فان العوالم المتعاقبة اللانهائية في عددها ستجئ متشاجة أتم الشبه حتى في أدق التفصيلات، فيقع في كل عالم ماوقع في سالفه من أحداث ويظهر فيه ما ظهر في ذاك من أحياء وأشياء في دفة وضبط، لا يجد الشدّوذ إليهما سبيلا، وفيم اختلاف المسبب إن كان السبب هو هو والقانون بذاته لايتغير ولا يعتربه نقص ولا زيادة ؟ ولئن كان العالم هكذا مسيرا بقانون مقدور فهو مجبر على السير في طريق معينة ليس لأى شيء عن السيرفيها محيص، بما في ذلك الإنسان. يتضح مما سبق أنه على الرغم من مادية الرواقيين فقمد قالوا إن الله هو العقل المطلق، وهم بهذا القول لم يعدلوا عن ماديتهم لأنهم فسروه بأن النـــار الإلمية عنصر عاقل . و إذ كان الله عاقلا فالعالم مسير بالعقل والحكة، ومن هذا يتنج .

(١) أن العالم سائر إلى غاية، يسير نحوها بنظام وجمال وثبات.

(٢.) وأن العالم خاضع لقوانين ثابتة، يسيره حتما قانون العلة

والمعلول والسبب والمسبب، لهذا لم يكن الانسان حرا، لأنه لايمكن أن يكون حر الإرادة في عالم مجبر، قد نقول إننا نحتار هذا أو ذاك، ولكن هـذه العبارة ليست تدل إلا على أننا نرضى هذا أو ذاك، وما اخترناه أو ما رضيناه فتحن لا شك مضطرون إليه .

ونفس الانسان جزء من النار الإلمية ، ولهذا كانت نفسا عاقلة — ولكن ليست نفس كل فرد تأتي مباشرة من الله، و إنما النار الإلمية انبعثت منها نفس الانسان الأول ثم تقلت من الأصل إلى الفرع وهكذا على طريقة التوالد ، وبعد الموت تستمر كل نفس، أو الحيرة منها — مذهبان في ذلك عندهم — حية متصلة بالفرد إلى أرب يحصل الاحتراق العام ، فتعود هي وكل شيء إلى الله .

الأخلاق عند الرواقيين

(١) أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء.

- (٢) أن طبيعة الانسان الأساسية طبيعة عاقلة ، فصاغوا
 آراءهم الأخلاقية في هذا المبدأ « عش على وفاق الطبيعة » يعنون
 بذلك شيئين :
- (١) يجب أن يعمل الناس على وفاق الطبيعة بمعناها الواسع أعنى على قوانين الطبيعة التي تحكم العالم .
- (٢) أن يعملوا على وفاق الطبيعة بمعناها الضيق، أعنى حسب أهم شيء في طبيعتهم وهو الجزء العاقل، فيسير الانسان على حسب ما يرشد إليه العقل خاضعا لقوانين العالم تكون حياته حياة أخلاقية فالفضيلة هي السير حسب العقل، والانسان الحكيم هو من يخضع حياته لحياة العالم ويعد نفسه تُرسا في دولابه الدائر ـــ والخضوع للعقل قال به أفلاطون وأرسطو من قبلهم و إنمـــا الفرق في شرح الرواقيين لهذا المبدأ، فأرسطو مثلا عِدّ أهم جزء في الانسان عقله كما قال الرواقيون، ولكنه عدّ الشهوات جزءا من الانسان له مكانه ولم يتطلب محاربتها و إنما تطلُّب ضبطها بواسطة العقل ، أما الرواقيون فعدُّوها شرا محضا يجب إبادته ، وصوَّروا الحياة حياة حرب بين العقل والشهوات يجب فيها أرن ينتصر العقل ويظفر بالشهوات يعدمها، ومن ثم كانت نظراتهم تنتهي بالتقشف والزهد وعدم التوازن بين قوى الانسان .

قد جعل أرسطو الفضيلة أكبرشيء قيمة، ولكنه مع هذا جعل للسال والظروف والأشياء الى حولنا قيمة في الحياة ، أما الرواقيون فقالوا : لاخير في الوجود إلا الفضيلة ، ولا شر إلا الرذيلة ، وما عداهما فشيء تافه لا قيمة له ، فالفقر والمرض والألم والموت ليست شرورا ، والغني والصحة واللذة والحياة ليست طبات فاذا انتحر الانسان وأعدم حياته لم يعدم شيئا ذا قيمة - واللذة ليست ذات قيمة ، وعلى الانسان ألا يبحث عن اللذة ، فالسعادة للست ذات قيمة ، والم الانسان يجب أن يكون فاضلا لا للذة ولكن لائه الواجب، وليس هناك درجات للفضائل ولا للرذائل ، فكل الفضائل خير ومتساوية في الخير، وكذلك الرذائل ،

والفضيلة مؤسسة على شيئين: العقل والمعرفة ، لهسذا كان المنطق والطبيعة وبحوها من العلوم ليست لها قيمة ذاتية ، إنما قيمتها في أنها أساس الفضيلة ، وأساس الفضائل كلها الحكة ، ومر الحكة تنبع فضائل أساسية أربع ، وهي : بعمد النظر والشجاعة ، وضبط النفس أو العفة ، والعدل ؛ وإذا كانت الحكة أساس هذه الفضائل كان من حازها حاز كل شيء ، ومن فقد ها فقد كل شيء ، والانسان إما فاضل بكل ما تدل عليمه الكلمة ، وإما شرير بكل ما تدل عليه الكلمة ، وليس في العالم إلا اثنان : حكم ومغفل ، ولا شيء بينهما ، وليس هناك تدتيج من الشرالي

الخير؛ فالحكيم هو الكامل، وهو الحرّ والغنى ، وهو الملك حقا، وهو الشاعر وهو الفنان والنبى؛ وليس للغفل إلا البـؤس والقبح والفقر، وهؤلاء الحكماء في الدنيا قليلون، وكاما تقدّم الزمنزادوا قلة.

وقد وضع الرواقيون قواءدهم هـــذه قاسية جافة كما رأيت . ثم أُخِذُوا يُعدَّلُونِهَا ويستثنون منها حسب ما أَلِحَاتُهُم إليه الظروف، فعمدلوا نظرهم في إبادة الشهوات لما رأوا أن ذلك مستحيل ، و إن كان ممكنا فهو يؤدّى إلى الفناء العاجل، والعجز عن العمل، فقالوا : _ إذن _ إن الحكم لا يفقد شهواته ولا يستأصلها ، ولكن لا يسمح بنموها _كذلك عدَّلوا قولهم بأن كل شيء عدا الفضيلة والرذيلة لا يؤبه له، فلما رأوا أن هذا لا يسير مع الحياة العملية أعلنوا أن من الأشياء التي لا يؤبه لها ما يفضل بعضه بعضا، فإذا حَير الانسان بيرَ الصحة والمرض اختار الصحة ، وقالوا : إن ما عدا الفضيلة والرذيلة ينقسم إلى ثلاثة أقسام : مَا يُفَضِّلُ، ومَا يجتنب، وما يهمل فلا يهم -- كذلك عدلوا رأيهم فى أن الانسان إما حكيم و إما مغفل، فقـــد رأوا أن أبطال العالم ورجال التاريخ والسياسة ينطبق عليهم ما ذكروه عن المغفلين لأنهم ليسوا حكماء على الإطلاق، فهــم كثيرا ما ينغمسون في الرذائل، حتى الرواقيون أنفسهم لا يخلون ممر. يرتكب الأخطاء أحيانا،

وفضلاؤهم لا يصح أن يقارنوا بسقراط وديوچنيس فاعترفوا بأن من الناس من ليسوا فضلاء، ولكنهم يقربون من الفضلاء .

وقالوا: ومهما بلغ الانسان من استقلاله عن العالم الذي يحيط به، واستغنائه عن كل شيء مكتفيا بنفسه فإنه لابد متصل بيني جنسه في كثير أو قليل، وهو بما ركب فيه من نفس عاقلة يدرك أنه جزء من الكون، وأنه مضطر لذلك إلى ألعمل من أجل الجنيع، ويدرك كذلك أن سائر الكائنات العاقلة لا تختلف عنه نوعا ولا تقل عنه فيا لها من حقوق، وأنهم يخضعون لنفس القانون العقلى الذي يخضع له هو، ويدرك أيضا أن الطبيعة إنما أرادت بهؤلاء جميعا أن يعيشوا معا في مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر، فقد جبلت في الإنسان غريزة الاجتماع الذي لابد لنشأته وقيامه من شرطين: العدالة والحب بين الأفراد، وبغيرهما لا يرجى لحجمع دوام البقاء، وبغيرهما لا يرجى لحجمع دوام البقاء، وبغيرهما لا يرجى لحجمع دوام البقاء، وبغيرهما لا يرجى

و يرى الرواقيون أن هـذه الصلة بين أفراد الانسان لا يجوز أن تقتصر على أبناء الوطن الواحد، فالعالم كله أمة واحدة لا فرق بين رجل ورجل، ولقد تابع زينو بهذا الرأى المدرسة الكلبية متابعة وقية لم يغير في رأيهم شيئا، حتى قبل عن الكتاب الذي ألفه زينو وأسماه «فى الدولة» إنه «كُتب على ذيل كلب» إشارة إلى أنه تاثر فى كتابه هذا آراء الكليبين خطوة خطوة .

فلم يرالرواقيـون مبررا التفريق بين بنى الانسان فى المعاملة ما داموا ينتمون جميعا إلى أصل واحد، ويسيرون إلى غاية واحدة ويخضعون لقانون واحد، وهم أعضاء جسم واحد؛ فيجب وجو با لا مفتر منـه أن نعامل كل إنسان كائنا من كان، معاملة حسسنة طيبة ، لا نستثنى من ذلك العبيد، فهم كذلك جديرون منا بكل عناية وتقدير.

والدِّن الحق عند الرواقيين هو الخضوع لقوانين الكون وصروفه المقدورة، وهو تلبية حاجات المجتمع وخدمته ، والتقوى هى عبادة الآلهـة ومحاكاتهم حتى نرتفع إلى ماهم فيه من كمال ، هى فى صفاء القلب ومضاء العزيمة، فليس الإيمان الصحيح والدِّين القويم إلا الحكمة والفضسيلة ، و بعبارة أخرى الدين والفلسفة شيء واحد .

+ +

ومن هذا ترى أن الرواقيين لم يأتوا بجديد كثير، و إنما اقتبسوا من أقوال من قبلهم، وكانوا قساة فى تعاليمهم لا ينظرون الى الأشياء إلا من جانب واحد، وقصروا الفلسفة على الفلسفة التى لتملق بأنفسهم، فما يهم من الفلسة عندهم هو الإجابة عن هذا السؤال «كيف أميش»، ومن محاسنهم التي لاشك فيها أنهم رقوا الشعور بالواجب، ودعوا إلى سمو النفس فوق سفاسف الحياة .

ومن متأخرى الرواقيين أبِكِتينُسْ (Epictetus) ، وهو من أكبر معلميهم (٥٠ – ١٣٠ م) وقد كان عبدا رقيقا ، يحكون أن سيده كان يعذبه يوما وقد لوى رجله فلم يزد إبكتيتس أن يبتسم ويقول في هسدوء : «ستكسر رجل»، فلما كسرت قال في غير جزء : «قلت إنك ستكسر رجل» ، وكان من أهم تعاليمه أن أخلاقنا وسعادتنا إنما تعتمد على قوّة المقاومة، وما نجد في هذه الحياة من آلام ليس إلا تمرينا رياضيا نصل به إلى ضبط النفس والاسماك بزمامها ،

لفصال ثاث عشر

الأبيقوريون (The Epicureans)

أسس أبيقور مدرسته قبل أن يؤسس زينو مدرسته بسنة أو سنتين، فسارت المدرسـتان جنبا الى جنب متنافستين تنافسا شديدا، على الرنم من أنهما تشتركان فى كثير من المواضع .

ولد أبيقور في ساموس سنة ٢٤٣ ق ، م ، ولما بلغ عامه الثامن عشر انتقل الى أثينا حيث قضى عاما واحدا، ثم قصد الى كولوفون، وبق فيها اثني عشرعاما لا ينقطع عن الدراسة والبحث، معلما نفسه بنفسه ، فلما أرب كانت سنة ، ٣١ أسس مدرسة في ميتياين(Mitylenes) ، ثم نقلها الى لمبسا كوس (Lampsacus) وأخيرا استقر في أثينا سنة ٣٠٠، وأقام المدرسة في داره وحديقته وأوصى قبل موته أن تخصص المدرسة من بعده ، ومن هنا أطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور و يحرصون على الاستماع على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور و يحرصون على الاستماع لحديثه اسم وتفلاسفة الحديقة" وقد جمعت بين أفرادها كثيرا من النساء والعبيد ، هذا وقد انصل أبيقور عن طريق الرسائل بأصدقائه في الحارج انصالا لم يفتر ولم ينقطع ، يبادلم الرأى والنظر ، وكان أبيقور ذا شخصية عبو بة ، إذ تعلق به تلاميذه



أبيقور

تعلقا مبعثه الإكبار الذي كاد يصل بهــم الى حد التقديس ، وقد رسخت منزلته من نفوسهم رسوخا لم يذهب به الموت، بل ازدادوا له بعد موته حبا و إجلالا. ، وقد بقيت مدرسة أبيقور قائمة نحوا من ستة قرون، وهو الذي وضع أساس مذهب وأ كمله، فلم يزد معتنقو مذهبه شيئا ذا قيمة على ماوضعه هو، ولا غيروا منآرائه . وقد ألف أبيقــور فأفرط في التأليف، إذ أخرج نحــوا من ثلاثمائة مجمله ، على أن يد الزمان قد عبثت بمعظمها فلم تبق لن من ذلك الحضم الزاخر إلا قطرات ضئيلة ، ومن أهم كتب كتاب وُنْ الطبيعة '' و يقم في سبعة وثلاثين جزءا ،كذلك وضع ملخصا لفلسفته في أربع وأربعين قضية أراديها أن تحفظ عن ظهرقلب، ولمل ذلك ما عمل على ذيوع آرائه وسيرورة كلماته بين الناس الى عهد طويل بعد وفاته . وقد كتب نظرية المعرفة في كتاب عنوانه و القانون " . أما الأخلاق فأشهر كتبه التي وضعها فيها : وْنَى الْحَيْرِ الْإَسْمِي ۗ وَرَّهُما بِجِبِ أَنْ تَتَجْبُه ۗ وَرَّقَى أَنْوَاعَ الْحِياة ۗ...

الفلسفة الأبيقورية :

نظـــبرية المعرفة

لثن كان زينو رأس المدرسة الرواقية قد اعتبر الفلسفة سبيلا تؤدّى الى غاية وراءها، هي الحياة العملية، فقد بالغ أبيةور في ذلك الرأى مبالغة عظيمة ، حتى كاد ينبذ الأبحاث العلمية والرياضية نبذا تاما ، فهى عنده عبث لا غناء فيه ، وليست تطابق الحقائق الواقعة في شيء ، ولم يقدر من فروع الفلسفة إلا ما يبحث في الأخلاق ومعيارها الذي يقاس به الخيروالشر ، أما علم الطبيعة فلا يراد لذاته ، ولكن لكى يقفنا على أسباب الأحداث الطبيعية حتى لا تعود تلتى في نفوسنا الرعب ، ولا يكون للا لهة تلك الرهبة القديمة ، ولا للوت ذلك الأسى الممهود ؛ وأما البحث في الطبيعة البشرية فهو كذلك وسيلة لناية ، إذ يحلل انا نفسية الانسان فندرك رغباته الحقيقية ، وما هو حقيق بالرغبة عنه ، وما هو حقيق بالرغبة عنه ،

على هذا الأساس بحث الأبيقور يون فى الطبيعة الانسانية ، وانتهوا من بحثهم سنظرية يشرحون بها وصول المعرفة الى الذهن ، أساسها أن الإشسياء الجزئية التى نصادفها فى الحياة والتى تصلنا عن طريق الحواس هى وحدها الحقيقة ، فكل ما تحوى رءوسنا من أفكار وآراء إن هى إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التى انبعثت الينا من الأشياء الحارجية ، فانطبعت صورها فى أذهاننا ، وإذن فالإدراك الحسى هو وحده المقياس الذى نقيس به الحقائق النظرية ، أما الجانب العملى من الحياة فحقياسه الشعور باللذة والألم ، وليس من شك فى أن ها الإدراك الحسى مقياس صحيح ،

فإن وجد الشك اليه سبيلا فمنى ذلك أننا نفرق بين ما نعرف وما نعمل وذلك مستحيل . لأننا نسمير في الحياة وفق ما جاءت الينا بها الحواس من معرفة الظواهر التي نعيش في وسطها ،أما هذا الاعتراض الذي يقام عادة في هذا الصدد من أن الحواس كشرا ما تزل وتخطئ فتنقل الينا خطأ ووهما في مكان الحقيقة الواقعة فردود، لأنك إن أخطأت فليس خطؤك راجعا الى الصورة التي نقلها إليك الإدراك الحسى، بل يرجع الى الحكم الذي وصلت اليه أنت، فلا ريب في أن الحواس نقلت اليك صورة صحيحة لا غبار عليها، ولكن قد يصيبها التغير في ذهنك، فتحكم بأن الصورة الذهنية مطابقة لحقيقتها الخارجية في حين أنه لا يحق للانسان أن يقطع بقول في أي صورة ذهنية ، لأنه لا يعلم إن كان لما في الخارج أصل يطابقها أم لا، وهنا يتركَّا الأبيقوريون في حيرة فلا يدلوننا على طريقة نميز بهـــا الصور التي تمشــل الواقع من تلك التي أصابها المسخ والتشويه فليست تمثل في الخارج شيئا .

ومن تلك الآثار الذهنية التي تطبعها الحواس على صفحة الذهن شكون لدينا المدركات الكلية عن الأجناس بواسطة الذاكرة، لأنها تحتفظ بالمعلومات الجزئية المتفرقة، تم تعيدها إلينا عند الموازنة والمقارنة لنصل الى حكم كلى ؛ وما دامت هذه الأحكام الكلية منشؤها المدركات الحسية وهذه الأخيرة حق فالأولى حق كذلك، أى يمكن اعتبارها مقياسا للحقيقة كالإدراكات الحسية والشعور سواء بسواء . وهناك شيء رابع هو الحيال ، فيرى أبيقور أنه يتكوّن مما يكون في النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل، وإذن فالحيال كذلك مقياس صحيح تقاس به الحقيقة ، فإن كان الإدراك الحسي، والشعور باللذة والألم، والإدراك الكلي، والحيال، مقاييس للحقيقة لا تخطئ ولا تزل ، فمن ابن يجيئنا الحطأ إذن ؟ يعيب أبيقور : إننا نتعرض للحطأ في الرأى عند ما تتجاوز ما أتت به الحواس، فنحاول أن نستتج منه شيئا بدون وساطة الحواس، كأن نصدر حكا عن المستقبل بناء على الماضي ، أو نرى رأيا في الأسباب الحفية التي تغتيئ وراء ظواهم الطبيعة، ولذا فأبيقور يحذرنا ألا تعسدو في مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا العملية التي منشؤها الحواس .

علم الطبيعية

لم يهتم أبيقور بعسلم الطبيعة إلا من ناحيــة فائدتها فى إزالة المخاوف الحرافية من عقــل الإنسان ، فهو يقول إن الإنسان قد ملئ خوفا من الله ومن العقاب على أعمــاله ، ومن الموت بسبب ما قيل عن الحياة بعد الموت ــ وهذا الخوف أكبر منفص لحياة الإنسان ومضيع لســعادته ، فإذا ذهب الخوف تخلصنا من أكبر

عائق يعوق السعادة — ولا وسيلة الى إزالة هذا الحوف إلا بدراسة الطبيعة، وفهمنا أن هـذا العالم آلة ميكانيكية، محكوم باسباب طبيعية له ننائجها الطبيعية، وليس فيسه كائنات أوق الطبيعة، والإنسان في هذا العالم حر، يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفا يريد، وهو حر الإرادة — عكس ما يقول الرواقيون — ووظيفة الفلسفة أن تمين على تحقيق سعادته في هذا العالم.

كان أبيقور ماديا فلا يرى هناك أرواحا مجرّدة ولا شيئا غير المادة ، وكل الأشياء مكوّنة من ذرات حكما هو مذهب ديمقريطس – وهذه الذرّات عند أبيقور تختلف في شكلها ووزنها لا في كيفيتها – والنفس ذاتها ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت، ويقول إنه لا يصح أن نفكر في آخة، وهذا يجعلنا سعداء، ويحررنا من الحوف منها، وليس الموت شرا، لأننا اذامتنا فلا نكون، وإذا كنا فلا موت، وقد أخذ المتنبي هذا المعني فقال والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

فإذا جاء الموت فلا شعور ، لأن الموت نهاية الشعور ، ومن الحكمة ألا نخاف مما نعلم أنه عند ما يجىء لا نشعر ، كذلك ذهب أبيقور الى أنه لا معنى للخوف من الآلهة ـــ وهو لم ينكر وجودها ، بل قد اعترف بآلهة لا تُعد ولكنه قال إن لها أشكال الانسان لأن شكله أجمل شكل فى الوجود، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية، وجسمهم يتكون من عنصركالضوء؛ وهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة أبدية، وهم لا يتدخلون فى شــــثون هذا العالم لأنهم فى سعادة، فلم يزجون بأنفسهم فى ضوضاء هذا العالم يحلون عب، حكه .

إذن قلا خوف من الموت ولا خوف من الآلهـــة، ولا شيء على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيدا في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض، والبحث في هذا وظيفة علم الأخلاق .

الأخــــلاق

كما أن الذرة كانت أساسا للطبيعة عند أبيقور، كذلك كان الفرد أساسا للأخلاق ، فقد ذهب الأبيقوريون — كما ذهب المبلم القورينائيون — الى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان ، وهي وحدها الخير ، والألم وحده هو الشر الذي يفتر منه الإنسان و يتجنبه ، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية ، إنما قيمتها فيا تشتمل طيه من اللذة ،

هــذا هو أساس نظرية الأخلاق فى رأى أبيقور ، وما قاله بعــد ذلك إنمــا هو شرح للذة ، ولم يَعْنِ أبيقور باللذة ما عنــاه القورينائيون من اللذة الوقتية، بل عَنَى باللذة اللذة بأوسع معانيها، فيصح أن نرفض لذة عاجلة لأنها تستتبع ألما أكبر منها، ويصح أن نتحمل ألما عاجلا لأنه يستتبع لذة أكبرمنه .

كذلك لم يقصر أبيقور نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أرن يتلذذ بذكر لذة ماضية، وبأملي في لذة مستقبلة، وقال إن خير لذة يتطلبها الإنسان هدوء البال وطمأ بينة النفس، ووافق الرواقيين في قولهم إن السمادة تعتمد على نفس الانسان أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية، وذهب إلى أن من أهم اللذائذ العقلية لذة الصداقة، لأن مدرستهم لم تكن مجرّد تلاميذ في مدرسة بل كانوا – فوق ذلك — أصدقاء،

كذلك ذهبوا إلى أن الفرار من الألم خير من السمى في تحصيل اللذة ؛ فعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الحوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية، وقالوا إن اللذة لا تكون في كثرة الحاجات وسدها ، بل إن كثرة الحاجات بجمعل من الصعب سدها ، وهي تركب الحياة من غير أن تزيد في السعادة فير لنا أن تقلل حاجاتنا جهد الطاقة ، وكان أبيقور فقسه يعيش عيشة بسيطة ويحث تلاميذه على بساطة العيش ، ويقول إن البساطة والاعتدال وابتهاج النفس وضبطها أهم وسائل

السعادة، وأكثر طلبات الانسان وحرصه على الشهرة ليس بضرورى بل لا قيمة له — ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين أنانيين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ ، فقد رأيت حثهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لأن تحسِن خير من أن يحسن اليك ، واليـــد العليا خير من اليد السفلي .

ويشترط أبيقور على الحكيم لكى يكون جديرا بهذا الاسم أن يسيطر سيطرة تامة على رغباته، حتى لا تدفع به فى طريق الضلال ، وكثيرا ماكان يصف نفس الحكيم بهدوء البحر، أو بالسهاء الصافية المشمسة؛ وهو لا يجيز للانسان تحت أى ظرف من الظروف أن يرضى لنفسه الذل والهوان من كان من كان من كان من كان من كان من الذل معالحياة بل لا يرضاهما من الحياة نفسها، فان كان لا بد من الذل معالحياة جاز للانسان أن يطلق الحياة عتارا .

أما علاقة الفرد بالدولة فيرى أن القوانين جميعا إنما شرعت لحماية المجتمع من خرق الحمق وظلمهم؛ إذ لا يستطيع أن يسلك في حياته طريقا قويمة عادلة غير الحكماء، أما أوساط الناس فلا مندوحة من ردعهم بقوة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها بنفسها . ويرى الأبيقوريون أن الدولة بقوانينها قد نشأت بادئ الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع ، ولذا فيجب علينا أن نحترم القانون، وأن نطيعه ما وسعنا الطاعة والاحترام .

كفصل البع عشر

الشكاك أو اللاأدرية (The Sceptics)

الشك كلمة راد مها المذهب القائل أن معرفة الحقائق فيهذأ العالم لا يمكن الوصــول اليها ، أو يشك في الوصول اليهــا ، فهو مذهب هادم للفلسفة، لأن الفلسفة ليست إلا السعى لمعرفة حقائق هذا الكون ـــ ومذهب الشك هذا ظهر في عصور مختلفة في تاريخ الفلسفة؛ فقد رأيناه عند السوفسطائيين ، فقد كان چورچياس ــ أحد زعماء السوفسطائيــة ــ يقول كما سبق : إننا نشك في وجود الأشياء، وإن كانت موجودة فلا سبيل إلى معرفتها — وفي العصور الحديثة كان زعم الشكاك "داڤيد هيوم"، فقد أبان أن وسائل المعرفة التي يعتمد عليها العقل البشري كالعلة والمعلول، والسبب والمسبب ، والحوهر والعرض ونحــو ذلك، ليست إلا وهمــا وخداعاً ، ومن ثم لا تمكن المعــرفة ـــ و بملاحظة تاريخ الفلسفة يتبين لنا أن نوع الفلسفة الذي يعتمد على التفكير الذاتي، أعنى تفكير الإنسان في نفسه وعقله فقظ يعقبه دائمًا الشك، ذلك لأن المعرفة هي علاقة بين العقــل والشيء الخارجي ، فاذا اقتصر الباحث على النظر إلى عقله ونفسه مهملا ما في الخارج أدَّاه ذلك

إلى إنكار ما فى الخارج من حقائق ، فالآن لما اقتصر الرواقيون والأبيقوريون على هذا النوع من التفكير النفسى والأخلاق أسلم ذلك إلى الشك، فقد انحطت القوى الروحية للأمة، ومل العقل والنفس من التفكير فى ذاتهما، وفقد الثقة بأنفسهما، فجاءهما الشك فى إمكان الوصول إلى الحقيقة .

واشتهر من هـؤلاء الشكاك فى ذلك العصر پيرو (Pyrrho) وقد ولد سنة ٣٩٠ ق ٠ م ٠ واشترك فى الحملة التى سيرها الاسكندر إلى الهند ، ولم يخلف لنا كتبا نعرف منها آراءه إنما نعرف عنه من تاميذه تيمون (Timon) ٠ و يظهر أن پيرو لم يصل إلى الشك عرب طريق البحث الفلسفى العميق فى الحقيقة و إمكانها إنما قال به عن طريق أنه وسيلة للسعادة وذريعة لتخفيف و يلات الحساة .

يقول ²⁰ بيرو " إن خير طريق يسلكه الحكيم أن يسائل نفسه هذه الأسئلة الثلاثة : (أوّلا) ماهى هذه الأشياء التى بين أيدينا وكيف تكوّنت؟ (ثانب) ماعلاقتنا بهذه الأشياء؟ (ثالث) ماذا يجب أن يكون موقفنا إزاءها ؟ أما السؤال الأوّل فالإجابة عنه أن لا نعرفها، إنما نعرفها، إنما نعرفها، إلما البائلية فنحن

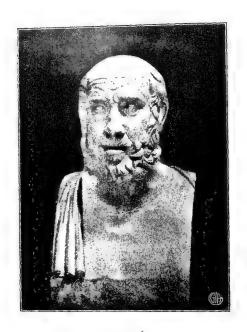
 ⁽١) يظهـرأنه هو الذي يسميه القفطي في كتابه أخبار الحكماء قورون اللذي
 (القائل باللذة) -

مها جدّ جاهلين ، والشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة للأشخاص المختلفة لهــذاكان من المستحيل أن نعرف أى الآراء حق ، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن آراء العقلاء مختلفة كاختلاف آراء العامة، وكل وجهة نظر يمكن البرهنــة على صحتها وتأبيـــدها كنقيضها . ورأبى مهماكان واضحا عندى فعكسه واضح عند غيرى ومقتنع به اقتناعي ، فما عندكل إنسان رأى لا حقيقة، وهذه هي العلاقة ميننا وبين الأشياء، وهو الإجابة عن السؤال الثاني، أماعن السؤال الثالث فيجب أن يكون و الوقف " التام فنحن لا نستطيع أن نتأكد من شيء ولوكان تافها ، ومن ثم كان أتباع ييرو لا يصدرون على الأشياء أحكاما قاطعة، فهم لا يقولون إن الحق كذا، وإنما يقولون "يظهر لنا كذا "و " ريما كان كذا " و " من المحتمل" ونحو ذلك ؛ وكما قالوا ذلك في الأشياء المادية قالوه في الأخلاق وفي القانون ، وفي الأشسياء المعنوية ، فلا شيء في نفسسه حق ، ولا شيء في ذاته خير أو شر، وإنمــا هو خير في رأيي أو رأيك أو حسب القانون والعرف _ وإذا عرف العاقل ذلك لم يفضل شيئًا على آخر، وكانت النتيجة الجمود التام، وعدم العمل، فإن أى عمل إنما هو نتيجة التفضيل، فإذا ذهبت يمينا أو شمالا فمني، ذلك أني أفضل ذلك لغرض، فإذا انعدم هذا التفضيل انعدم العمل ، وهو ما يرمى اليــه ييرو ؛ فالغمل مؤسس على العقيــدة

والعقيدة لا تكون ما لم يكن هناك جزم بأن الحق فى جانبها وهو ينكر ذلك، ويرى أن اللذائد والرغبات يجب أن تنبذ وأن يعيش الانسان فى هدوء تام و بعقل مطمئن، و بنفس هادئة حررت من كل وهم وضلال، وايس الشقاء فى العالم إلا نتيجة عدم الوصول الى ما يرغب فيه أو فقده إذا كان، فإذا تحرر العاقل من هذه الشيء الرغبات فقد تحرر مر الشقاء، والعاقل يستوى عنده الشيء ونقيضه، فالصحة أو المرض، والموت أو الحياة، والغني أو النقر سواء عنده متى عدم الرغبة، واذا كان مضطرا فى هذا الوجود الى الممل كان مضطرا أن يخضع للعرف والقانون لاعن اعتقاد بأنهما حق أو مقياس للير .

+ 4

وذاعت نظرية الشكاك في هذا العصر واعتنقتها "أكاديمية أفلاطون "، فقد ظلت مدرسته قرونا يتولاها رؤساء عديدون يسيرون على مارسم أستاذهم الأول " أفلاطون "، فلما رأسها أرسيسيلوس (Arcesilaus) دخلها الشك، وسميت المدرسة من ذلك الحين " الأكاديمية الحديثية "، وأظهر ما يميزها معارضتها الشديدة للروافيين ، فقد اعتقدوا أن الروافيين سريمو التصديق بالحقائق من غير أن تدعم بالبرهان، وقد ردّ عليهم أرسيسيلوس في نظريتهم في أساس المعرفة التي شرحناها، وذهب الى أنه



كار نيادس

لا أساس للعرفة، وليس هناك مقياس نقيس به الحقيقة لا الحقاس ولا المقل، ومن مأثور قوله: وولست أدرى، ولست أدرى أنن لا أدرى ". ولكن لم تبالغ الأكاديمية الحديثة في الشككما بالغ يرو، فقد ذهبوا الى أن الانسان يجب أن يعمل، وإذا لم يكن في الإمكان معرفة الحق فاحبال الحق وظنمة كافيان في الحماية الى العمل.

ويمــد (^و كارنيادس " (Carneades) أشهر الأكاديــــة الشكاكة، ومما مثل رأيه قوله :

(٢) لا يمكن أن نسرف إن كان رأينا فى شىء حقا أو لا لأنا لا نستطيع المقارنة بين الشىء ورأينا، لأن ذلك يتطلب أن نخرج من عقلنا، فتحن لا نعرف عن الشىء إلا رأينا فيه، فكان من المستحيل المقارنة بين الشىء وصورته فى ذهننا، لأننا لاندرك الا الصورة .

++

و بعد أن خمد مذهب الشك حينا عاد فظهر ف^{رو}الأكاديمية" واشتهر من الدعاة اليــه اينيسيديوس (Aenesedimus) ، وكان معاصرا لشيشرون ، وقد امت زالمتأخرون من الشكاك برجوعهم الى تعاليم يبرو - وقد اشتهر اينيسيديموس هذا بوضعه للبادئ العشرة التي يبين فيها استحالة المعرفة، وهى فى الحقيقة ليست عشرة و إنحا هى اثنان أو ثلاثة صاغها بأشكال مختلفة ، وجعلها عشرة الولوع بعدد العشرة ، وهى :

- (١) ان شعور الأحياء وإدراكهم الحسى للأشياء يختلف.
- (٢) الناس يحتلفون طبيعيا وعقليا، وهذا الاختلاف يجعل الأشياء تظهر أمامهم بمظاهر مختلفة .
 - (٣) اختلاف الحواس يسبب اختلاف تأثرها بالأشياء .
- (٤) إن إدراكنا للاُشياء يعتمد على حالتنا العقلية والطبيعية وقت إدراكا .
- (٥) إن الأشياء تظهر بمظاهر مختلفة فى الأوضاع المختلفة
 وعلى المسافات المختلفة
- (٦) إدراكنا الحسى للأشياء ليس إدراكا مباشرا بل بواسطة ، فمثلا نحن ننظر الى الأشياء وقد توسط بينها وبيز حواسنا الهواء .
- (٧) تختلف مظاهر الأشياء باختلاف كينها ولونها وحركتها
 ودرجة حرارتها

(٨) يختلف تأثَّرنا بالشيء بمقدار إلفنا وعدم إلفنا له .

(٩) كل ما نزعمه من المعلومات مجمول على موضوع، وكل هـــذه المحمولات ليست إلا علاقات بين بعض الأشياء وبعض أو بينها وبين أنفسنا، وليست تخبرنا بحقيقة الإشياء ذاتها .

(١٠) آراء الناس وعرفهم يختلف باختلاف البلاد .

و يريد أن يصل بهذه القضايا العشر الى القول بأن العلم بكنه الأشياء لا يمكن ، لأن ما عنــدنا من الوسائل لا يمكننا من ذلك

لفصيل لنحام يعثثر

عصر الاختيار (Eclecticism)

لم يكد الرومان يغزون مقدونيــا و ينشرون ألوية النصرعلى ربوعها، حتى بدأت اليونان عهدا جديدا أخذت لتلاشي فيــه مميزات شخصيتها ، وتندمج في الأمبراطورية الرومانيــة اندماجا ، وما أسرع ما أخذت روما واليونان نتبادلان الآراء والأفكار والأساتذة والطلاب؛ فقد ارتحل الى روما كثير من أساطين العلم والفلسفة في اليونان، كما نزحت أفواج من شــبان روما الى أثينـــا يلتمسون في مدارسها الفلسفية ما أطفأ غلتهم من فلسمفة وعلم . وهكذا لبث تيار الفكربين البلدين متصلا ، فما جاء القرن الأوّل قبل ميلاد المسيح حتى كانت الفلسفة اليونانية قد تمكنت من نفوس الرومان وأخذت بأهوائهــم ، فأصبحت ضرورة لازمة لا يجوز أن تخلو منها الثقافة العليا . ولما كان اليونان بادئ الأمر هم الأساتذة الذين نقلوا الى الرومان تعاليمهم فقـــد استطاعوا بحكم أستاذيتهم أن يطبعوا تلاميذهم بروحهم وميولهم ، ولكن لم يمض طويل زمن حتى أنطبع هؤلاء الأساتذة أنفسهم بالطابع الروماني متأثرين بالبيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية، فأخذوا يلائمون بين أنفسهم وذلك الروح الجديد، وعلى ذلك تغمير لديهم معيار القيم الذى يقدرون به الأشمياء، وأصبحت الحياة العملية وحدها هى المقياس ، فلا يأبهون كثيرا بالقيمة العلمية لذاتها إن لم تكن وسيلة الى الحياة العملية .

استمرض الرومان مذاهب اليونان الفلسفية ، لا يتعصبون لواحد دون الآخر ، بل أخذوا يتغيرون من كل مذهب ما يتفق و روحهم ، فطفقوا يحون من المدارس الفلسفية أوجه الخلاف ، و يستخلصون منها جميعا وجه الشبه بينها ، فيكون هو مذهبهم ، وخصوصا ما اتصل بالحياة العملية بسبب قريب أو يعيد .

وإذن فقد وقف الرومان من الفلسفة موقف الاختيار دون ان يدفعوا بها الى الأمام خطوة جديدة، وهكذا انقضى الزمن بين المخداهب التى أشرنا اليها حسمن رواقية وأبيقورية وشك و بين ظهور الأفلاطونية الحديثة في تحجر همذه المذاهب وركودها ، فلا نظريات جديدة ولا قضايا مبتكرة ، وتقاربت المذاهب المختلفة ، وأصبحت الحلافات بين المذاهب خلافات ما ناعمة، وصاروا أميل الى الراحة والحود بل أصبحنا نرى أتباع مدرسة الأكاديمية الشكاكة تعملم مبادئ الرواقيين ، والرواقيين علمهون مبادئ هذه الأكاديمية وهكذا حولم يحافظ الأبيقوريون على تعاليمهم ،

ولقمدكانت الإسكندرية مكانا طبيعيا نتلاقى عنسده تلك المــذاهب جميعًا ، وذلك لموقعها بين الشرق والغرب ، نتستطيع أن تكون حلقة بين الطرفين ، فهناك امتزجت الآراء والمذاهب، وفي ذلك يقــول « انيج » (Inge) : « تقابل الشرق والغــرب في شوارعها (الاسكندرية) وفي قاعات الدرس بها وفي معابدها، وفيها اصطبغت اليهودية أوّلا ثم المسيحية ثانيا بالصبغة اليونانية». وأبرزما شرح في الإسكندرية من مذاهب هي القيثاغورية والأفلاطونية ، ومذهب أرسطو في الصورة والهيولي، ومذهب المدرسة الأورفية في الزهد . ووجه الشبه بين هذه المذاهب جميعا هو تفريقها بيز_ الروح والمادة ، وجعلهما عنصرين متميزين، واتخاذها مُثلا تكون أمام الإله نماذج يصوّر الخلق على غرارها؟ هكذا قال أفلاطون ، وهكذا قالت المدرسة الفيثاغورية الحديثة في الأعداد، إذ نظروا الى الأعداد فاعتبروها نماذج مثالية صيغ على نسقها العالم، وهكذا قال أرسطو إذ ذهب الىأن الهيولي(أي المادة) تنزع الى الصورة • ففي كل هــذه المذاهب ترى عنصرا مشتركا هو وجود نماذج جاءت الطبيعة على مثالها ، مهما اختلفت فيشرح هذه النماذج .

أخذت الإسكنىدية هـذا وأضافت اليـه ما ذهبت اليـه الفيثاغورية الحديثة من أن «الكشف» هو الوسيلة إلى المعرفة،

فالبصيرة فوق العقل، وجهدا انفسح الطريق للنزعة الصوفية التي حاولت التخلص من ظلام الشك الذي ساد في الناس حينا من الدهر، فإن كان العقل قد عجز عن الوصول إلى الحقيقة وأدَّى بالانسان إلى حيرة الشك فليلجأ هذا الانسان إلى كشف البصيرة لعلها تكون له هاديا .

فيسلو (Philo)

ونستطيع أن نضرب بهما الفيلسوف « فيما و » مثلا لذلك الضرب من التفكير، فقد ولد في سنة ٢٥ ق ، م من أسرة نبيلة في الإسكندرية وكان يهوديا، ومات سنة ، ه بعد الميلاد، فكان يؤمن بالوحى حسب ما جاءت به التوراة ، كما كان يؤمن بتعاليم الفلسفة اليونانية وحى عميق غامض لبيان الحقائق؛ على حين أن الكتاب الإلمي المقدس وحى واضح جلي لييان ما في همذا الكون من حق، وكان يرى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من التعاليم الصبرية، وأن أفلاطون وأرسطو أخذا تعاليمهما من موسى ومن التحوراة، ومن هنا نشأ ما لها من حكمة — وفيلوهو المسئول عن خلط التعاليم الفلسفية بالوحى والإلهام الشرق،

كان فيلو يعلم أن الله ـ وهو الذى لا يحدَّه حد ـ يجب أن يكون فوق هذا العالم المحدود، وليس هناك لفظ ولا فكر يستطيع أن يساير أبديته، وليس يمكن للفكر أن يدرك كنهه، وهو فوق أن يساير أبديته، وليس يمكن للفكر أن يدرك كنهه، وهو فوق أن تدركه العقول، وليست تصل نفس الانسان إلى الله عن طريق العقول والتفكير، ولكر... عن طريق رياضة النفس والكشف، ولا يستطيع الله أن يدبر هذا العالم مباشرة لأن هذا العالم مادى محدود، و إنما لله كاثنات روحانية هم سفواء الله يعملون في هذا العالم ما يريد الله، ويخلقون و يحكون، وعلاقة الله بالملائكة وعلاقة الملائكة بالعالم علاقة انبتاق كأشمة الضوء تنبثق من مركز ساطع، و يقل ضوء الأشمة كلما بعدت عن المركز ، وهذا النوع من الكلام يمثل لنا ما في كلام فيلو من تصوف و بعد عن منحى التفكير الذي كان عند اليونان .

لفصال ساوعشر

الأفلاطونية الحديثة (The New Platonists)

يختلف مؤرخو الفلسفة في عدِّ الأفلاطونية الحدث. فلسفة يونانيـــة، أو فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية نستندون على بعــد الزمن بين العهدين ، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية ، فهــذه الفلسفة وليدة المسيحية، ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعا يونانيا بحتا بل هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرق، وكان مركزها في الإسكندرية لا في اليونان، وكانت الإسكندرية إذ ذاك مدينة عالمية لا يونانية يتقابل فيها النــاس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغــرب . والذن لا رونها من فلسفة القرون الوسطى برون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت في أحضان النصرانية وفي تربَّها ، وهي تناهض الوثنية البونانية، وفلسفة الأفلاطونية الحدثة ليست نصرانية، بل هي عدوة النصرانية ، وقد حافظت على الروح الوثني في البيئة المسيحية ، وترى فيهــا الروح اليوناني ظاهـرا ، والثقافة اليونانيـــة سائدة، فأولى أن تعد فلسفة يونانية .

في العصور الأولى السيح ظهر في الإسكندرية مذهب

الأفلاطونية الحديثة ، وقد سمى بهدا الاسم لأنه وليد تعاليم أفلاطون ، ولكنه وليد غير شرعى لأنه لم يحافظ على كثير من أسس أفلاطون ، فلبنى فلسفة أفلاطون رأيه فى المثل ، وقد ملا فلسفته بضروب من الخيالات وأحاطها بكثير من الغموض ، فأخذت الأفلاطونيسة الحديثة هذه الخيالات والأساطير التى استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة ونحو ذلك على أنها حقائق، ومزجتها مزجا ناما بإلهام الشرق وأحلامه ،

ومؤسس هـذا المذهب أمونيـوس سكاس Ammonius)

(Saccas) كان أوّل أمره حمالا، وقد ولد من أبوين نصرانيين،

ولكنه اعتنق الدين اليـونانى القـديم، وهـو أوّل المعلمين
الإسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو وأفلاطون
ومات سنة ٢٤٢م، ولم يؤثر عنه أى كتاب .

وأكبر مؤيديه والمنتصرين لمذهبه تلميذه أفلوطين، وربحا عدّ مؤسس المنذهب ، وقد ولد سنة ٢٠٥ م في ليكو بوليس (أسيوط) ولكن لم تعرف بالضبط جلسيته، وتعلم في الإسكندرية ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة ، ثم سافر مع الحملة التي جهزها الامبراطور جورديان لمحاربة الفرس ، رجاء أن يتعلم الفلسفة الفارسية والفلسفة المندية من أصولها ، وفي سنة ٢٤٥ قصد الى روما حيث استقربها، وأبسس مدرسته التي قام عليها

حتى مات في كامبانيا سنة ٢٧٠ م، والعرب لم تعرف كثيرا عنه ولكن تعرف مذهب وتطلق عليه مذهب الإسكندرانيس و يطلق عليه الشهرستاني وو الشيخ اليوناني " وقد ألف أفلاطون كتباكثيرة حفظت عنــه ، ويطلق طيها عادة اسم التاســوعات (Enneads) وتفرّع مذهب الى فروع كثيرة ، فكان منه فرع في الإسكندرية ، وفرع في الشام ، وفرع في أثينا . ولقــدكان أفلوطين في حياته محببا الى النفوس مقربا مر. العظاء ، فكان الإمبراطور جالينوس ينزله من نفسه منزلة ساميـــة ويقدّره أعظم التقدير، حتى قيل إنه اعتزم أن يقطعه منطقه كامبانيا ليقم عليها مدينة فاضلة تحكم على مشال ما ارتأى أفلاطون في الدولة . هذا وقد عهد اليه فريق كبير من علية القوم بالقيام على تربية أولادهم، فضلا عن أفواج الشبان التي كانت تؤم بيتــــه وتحضر مجلســــه ، ويقال إنه قدكانت لأفلوطين بصيرة نافذة في الطبائم البشرية حتى استطاع أن يتنبأ لكثير من الأطفال الذين كان يتعهد تربيتهم بمستقبلهم إما فشلا أو نجاحا . ولم يبدأ أفلوطين في كتابة ماكتب إلا وهو في سن الثامنــة والأربعين ، بعد أن أكمل فلسفته . أما حياته الشخصية فبنيت على الزهد والتقشف لتطهير الروح من أدران الحسد ، قلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره السه الحــاجة اضطرارا، ولم يكن يبيح لنفسه من الطعام إلا ما يقــــم

أوده، وقد حرم على نفسه أكل اللحوم . ومما يذكر عنه أنه لم يسمح لفنان بتصويره بحجة أن المصوّر لا يزيد بصورته على أن يثبت «ظلا لظل» . وقد تنازل عن كل ثروة ، وفك رقاب من كان يملك من رقيق ، وكان يصوم يوما بعد يوم ، وحاول أن يتصل بالله، وقالوا إنه ظفر بذلك أربع مرات .

يقول هذا المذهب إن هذا العالم كثير الظواهر دائم التغير ، وهو لم يوجد بنفسه بل لابدله مر. علة سابقة هي السبب في وجوده، وهــذا الذي صدر عنه العالم « واحد » غير متعدد ؛ لا تدركه العقول ولا تصل الى كنهه الأفكار، لا يحدّه حد، وهو أزلى أبدى قائم بنفسه ، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني؛ خلق الحلق ولم يحل فها خلق، بل ظلقائمًا بنفسه على خلقه، ليس ذاتا وليس صفة، هو الإرادة المطلقــة لا يخرج شيء عن إرادته ، هو علة الملل ولا علة له ، وهو في كل مكان ولا مكان له . ولماكان الشبه منقطعا بينه وبين الأشياء لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سابية ، فهو ليس مادة ، وهو ليس حركة وليس سكونا ، وليس هو في زمان ولا مكان ، وليس صفة لأنه سابق لكل الصفات ، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيها له بشيء من مخلوقاته ، و بعبارة أخرى لكان ذلك تحديدًا له ، وهو لا نهائى لا تحده الحدود ؛ فلسنا نعلم عن طبيعـــة الله

شيئا إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء، ولأن الله فوق العالم ولأنه غير محمدود لا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة ، وإلا لاضطر إلى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه ، ولأنه وأحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدّد، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم، لأن الخلق عمل، أو إنشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعى التغيير في ذات الله ، والله لا يتغير ــ يقول أفلوطين إن الله علة العالم، ويقول من ناحية أخرى : إن الله فوق العالم، ولا يمكن أن يتصل به أى اتصال . هذان قولان متناقضان، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ العالم عن الله؟ لِخَا أَفْلُوطِين في الإجابة عن هــذا إلى الشــعر والاستعارة والتمثيل . يقول إن تفكير الله فى نفسه وَكَالُه نَشَأُ عنه فيض، وهذا الفيض صارهو العالم، وَكَمَّا يبعث اللهيب ضوءًا والثلج بردا كذلك انبعث من الله شـعاع كان هو العالم ـ و بذلك خرج أفلوطين مر_ المأزق المنطق بعبارات شـعرية . وعلى ذلك يكون الكون قــد أنبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة ، ولكن ليس في هذه الضرورة أي معنى من معانى الاضطرار والإلزام، وليس في الخلق معنى الحدوث وليس يقتضي تغيراً في الله . ولما كان كل كائن قد تفرّع هكذا من الواحد الأول ـــ الله ــ فهو يميل بفطرته إلى العسودة إلى أصله ومبعثه الذي كان صدرعنه، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه •

أما ذلك المصدر الأول فستقر في نفسه مكتف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء ؛ وهـذه الكائنات التي صدرت عن الله تكون سلّما نازلا مر درجات الكال، فكل شيء أقل كمالا ثما فوقه ، ويستمر التناقص في الكمال حتى ينعدم الكمال في آخر السلّم انعداما ناما، حيث يتلاشي النور في الظلام .

وأقرل شيء انبثق من « الواحد » هو العقل ، وهذا العقل له وظيفتان : وظيفة التفكير في الله ، ووظيفة التفكير في نفسه، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شيئا من خصائص المشال الذي شرحه أفلاطون .

من هذا العقل انبثقت نفس العالم ، وهي ليست مجسدة ولا قابلة للقسمة، ولهذه النفس ميلان فتميل علوًّا الى «الواحد» وتميل سفلا إلى عالم الطبيعة ، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التي تسكن هذا العالم ، فنفس العالم — كالعقل — تنتمى الى العالم الإلحى الروحاني الذي يقع فوق الحس ، وهي تعيش عيشة خالدة لا تحدها حدود الزمن ؛ إلا أنها دون العقل درجة ، فهي تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود هذا العالم الحسوس ، ولو أنها ليست جثمانية في ذاتها إلا أنها تميل الى الأشسياء الجثمانية فتنظر اليها، وهي تقف بين الأشبياء من جهة و بين العقل من العق

جهة أخرى وسيطا تنقل العلل والأسباب التي تبدأ من العقل فتوصلها إلى الأشياء .

من هذه النفس الأولى - أو نفس العالم - خرجت نفس النائية أسماها أفلوطين بالطبيعة، وهذه النفس النائية هي التي تشترك وحدها مع العالم المادي كما تمتزج نفوسنا مع جسومنا، وهذه النفس الأخيرة - التي هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزّعة على الكائنات - هي أدني مراتب العالم الروحاني، والخطوة التي تليب مباشرة هي المادة التي هي أبعد الكائنات عن الكال ، ويقول أفلوطون إن انبئاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبئاق الضوء من مركزه، وكاما بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاما، وهذا الظلام التام الذي انحسرت عنه ضوء النفس هو المادة، فالمادة ضوء سلي، وهكذا يسبح أفلوطين في خيالاته الشعرية .

يقول إن المادة هي مصدر التعدد ، وهي سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو الشر ، و إذن فالمادة هي منشأ الشرور جميعا ، وغاية الحياة التحرر من ربقة المادة ، وأول خطوة لذلك التحرر من سلطة الجميم والحواس ، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية ، والخطوة الثانية الفكر والتفلسف ، والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق التفكير وتصل إلى « اللقانة » أو المعرفة أو العلم اللدنى . وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة — وهى أنه يذوب في الله، وذلك بالهيام والذهول والغيبو بة والوجد — عند ذلك نتحد النفس بالله ، ولا يقال في هذه الدرجة إنه يفكر في الله ولا ينظر إلى الله لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجمود شيئين ، إنما يتحد بالله و يكون هو وهو وحده ، وتصل النفوس البشرية الراقية إلى هذه الدرجة في لحظات من الحياة ، ثم تعود إلى حالتها البشرية المادية ، وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة وذاتي لذة الاتحاد وأدرك ساعات التجلى بضع مرات في حياته يقال إنها أربع ،

وقد جاء بعد أفلوطين فلاسفة استمرّوا يرقون هـــذا المذهب و يعدّلونه ، من أشهرهم فورفوريوس (Pheorphyry) و يامبليكوس (Iamblicus) وسريانوس (Syrianus) .

وقد كان من أسباب وجود مذهب الأفلاطونية الحديشة النشار مذهب الأفلاطونية الحديشة النشار مذهب الشك ، فاذا أيقن العقل أنه لا يستطيع الوصول الى الحق بتفكيره وبحثه حاول أن يعرفه بكشفه ولقانتمه ، يئس العقل من نفسمه فلجأ الى الكشف والإلهام، ورأى أن التفكير . المنطق لم يفده فأمل أن يفيده الشُكّر الروسى ،

وكان هذا المذهب يميل أول أمره الى البحث مشوبا بالإلهام، ثم غرق فى الإلهامات، ونفذ منها الى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخوارق العادات، والاعتناء بالسحر، والتصرف بالأسماء والطلاسم والتنجيم والدعوات والعزائم ونحو ذلك .

وطبيعى أن تنتهى عند ذلك الفلسفة لأن الفلسفة إنما أسست على العقل و لا يمكن أن تقبل شيئا فوق العقل، ف ذهبت اليه الأفلاطونية الحديثة من وضع اللقانة والفيبو بة والوجد والإلهام فق السلمة في أسامها — وهذا النوع أعنى نوع إدراك الحتى عن طريق الإلهام والوجد واللقانة أقرب الى النمط الدين منه الى النمط الفلسفي — عند ذلك خمدت الفلسفة ، وظلت خامدة يقتصر المشتغلون بها على تقليب الآراء الفلسفية القديمة وتلوينها حسب ما يحيط بهم من ظروف الى أن جاء عصر والنهضة "فييت الفلسفة من جديدة ووضعت للبحث أنماط جديدة سنعرض لها فيا بعمد النها الله الله الها القالة ،

```
قاموس الأعلام
                      (1)
                     ایکنیس (Epictetus) بکتیس
                      ان أني أصيبة : ٢٧ هامش ٣٥ هامش .
                   ابن خلدون : ۲۱۹
ابن سینا : ۱۹۶ هامش .
أبيقور : ۲۹۱ - ۲۹۷ - ۳۰۰ ال ۳۰۶
                          أحمد لطني السيد : ١٢٦ هامش .
                                 ار سليس (Herpyllis) :
                              اردمان (Erdmann) اردمان
                  أرستوفان (Aristophanes) ؛ ١١٧ --- ١٢٩
                                       أرستون : ۲۸۲
                             أرسطنس (Aristippus) أرسطنس
أرسطو ( أرسططاليس) (Aristotle) : ١٩ - ١٩ - ٢٠ - ٧٩ - ٧٩
- 3 A - 7 - 1 - 77 1 - 77 1 Alm 171 - A = 1 - 7 1 1
- 177- 16777 - 077 16 777 - 737 16 -711 -
- YAY - YAY - YAY - YAY - YAY - YAY - YAY
                 TIA-TIO-TIT-191-19.
                         أرسيسيلوس (Arcesilaus) ؛ ٨٠٠
أفلاطون (Plato) : ١٤-١٩-١٦) : (Plato) أفلاطون
-177-17A-118-1-A-1-1-1--A0-
- 10A - 107-107 ILASI - . . . 1 1670 - 101 - 179
١٩١- ١٢١ الي ١٦٤ ب ١٦٤ ماشي - ١٧٥ - ١٢١ - ١٢١
هامش ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦١ الله١٧٧ - ٢٧١ الماحم مداخ
```

```
- Y - - 191 - 191 - 191 - 191 - 191 - 197
- 777 - 777 - 777 - 777 - 777 - 777 - 777
- YO4 - YOY - YOY - YO9 - YEY - YEY-YE
- TY 1 - TY 7 - TT 7 - TT 7 - TT 0 - TT 7 - TT 0 - TT 7
714-71X-710-717-7·X-
     أقلوطين : ۲۱۷ - ۲۱۹ - ۲۱۱ - ۲۲۲ - ۲۲۲ - ۲۲۲
      إقليدس الميفاري (Euclid) : ١٤٥ - ١٣٥ - ٢٩ : (Euclid)
ا کنوفنس (Xonophanes) ۳۸ - ۶۰ - ۴۹ - ۴۸ : (Xonophanes)
                                  ١ كان فون : ٢٧٩
          الاسكندر: ٢١٢ - ٢١٢ - ٢١٢ - ٢١٢ - ٢٠٦
امِنْقَلِس (Empedocles) : ۲۲ - ۶۶ - ۲۲ ال ۲۲ - ۲۹ ال
            - 1 V -- 7 V -- PV -- 7 A -- 7 A -- 7 Y -- V I --
                          آمتناس (ملك مقدونيا) : ۲۱۲
            أمونيوس سكاس (Ammonius Saccas) أمونيوس سكاس
أنا كسجوراس (Anaxagoras) : ه - ۲۶ - ۲۹ - ۲۹ - ۲۸ - ۲۸
4 -
          ۱۳۲ - ۱۳۲ - ۱۳۲ : (Antisthenes) اتستنیس
                                ٣١٣ : (Inge) ≰!
                     أندرونيكوس (Andronieus) . ۲۲۰
أنكسمندر (Anaxemander) : ۱۷ هامش - ۲۹ - ۲۲ - ۲۲ -
                             1-1-10-12
أنكسمينس (Anaximenes) : ١٧ ها مش - ١٩ - ٢٢ - ٢٢ - ٢٢
          - 07-77-77-77-77
      انیتس (Anytus) : ۱۱۲–۱۱۰
```

```
انیم پس (Anniceris) : ٠ ١ انيم
                              أو رقب س (Orpheus) : . ٣
                                    اسكولايوس: ١١٧
                ابنيسيد موس (Aenesidemus) . ٢١٠- ١٠٠٩
                      (中)
ارمنیدس (Parmenides) بارمنیدس (Parmenides) بارمنیدس
- 177 - 91 - 71 - 37 - 05 - 07 - 00 - 07
                       131-101-171-3.7
                    رکلیس (Pericles) برکلیس (Pericles)
                            رنسانس (Proxenus) رنسانس
ررتاجوراس (Protagoras) : ۱۰۲-۱۰۲-۹۷-۹۳ (Protagoras)
                                     10 -- 12 -
                            مروديكوس (Prodicus) : ۹۳
                                           بقام : ۱۷۳
                                   ولس (Polus) ، ١٩٩
                                        ولكاتس : ٢٨
                         بو لموالاً كاديمي (Polemo) براموالاً كاديمي
                                  برنت (Burnet) ؛ ٨٤
                      برد: ۲۰۱ - ۲۰۱ - ۲۰۱ - ۲۰۱
                      ( つ)
                                       تولستوى : ۱۸۱
                                 ټي ن (Timon) : ۲۰۱
                     (ث)
تراسما كوس الأفلاطوني (Thrasymachus) : ١٨٧ -- ١٨٣ -- ١٨٨
                                            140
```

```
(ج)
                                         جاليلو: ٥١
                                      جالينوس : ٢١٩
           - ۹۹ - ۹۰ - ۹۶ - ۹۳ : (Gorgias) بوريمياس
                              الأسراطور جورديان : ٣١٨
                      (÷)
                              خلسيس (Chalcis) خلسيس
                      (2)
                           دارون: ۲۲ -- ۲۲۷ -- ۲۴۵
                  دانیل اُوکوئل (Daniel o'Connel) دانیل اُوکوئل
                       ديرانت (Durant) : ۲۰۳ هامش
د مقر یطبر (Democritus) د مقر یطبر
                      17-X7-V3-V0-VT
            ديو جنيس (Diogenea) : ۲۹۳ - ۲۸۱ - ۲۸۱
                      ديونسيوس الكبر (Dionysius) ، ١٤٠
                        ديونسيوس الصغر : ١٤٢ -- ١٤٣
                      (٤)
                                       رسکن : ۱۸۱
                      (i)
                                    Av : (Zeller) 13
 زينو الإيل (Zeno) : ٤٤ - ٨١ - ٠٥ - ٨٩ - ١٩٨٠ عامش ٠٠
زينو الرواق : ۲۷۸ – ۲۷۸ هامش – ۲۸۰ – ۲۸۱ – ۲۸۲ –
                             14V-141-14T...
                                 زيس (Zeus) : AAY
```

```
(w)
                                   سانتہار: ۱۲۵
              سينسر: ٧ - ٤٤٢ -- ٢٤٥ -- ٢٤٦ -- ٢٤٧
                       سیسوس (Speusippus) : ۲۱۳
                        ستلم المفاري (Stilpo) . ٢٧٨
                        م یانیس (Syrianus) م
- 1 · · - v9 - 01 - YY - 17: (Socrates) سفراط
-181 dl 189-184 dl 188-18. dl 1.8-1.0
- 101 - 101 - 107 - 107 - 184 - 184
-Y.E-117-110-11E-117-170-17.
              797-141-144-161-147-797
                               سقراط الصنير: ١٥٩
                   سيفاله س (Ciphalus) : ١٨٤ - ١٨٣
                                   سنكا: ٢٨٠
                   ( m)
                     شريفون ؛ (Chairephon) ؛ ۱۰۸
                         الشيرستاني : ۲۷ هامش ۳۱۹
                               الشيخ اليوناني : ٣١٩
                           شبشرون : ۲۸۰ - ۲۱۰
                   (L)
طاليس الملطي (Thales) : ١٧ هامش - ١٩ - ٢١ - ٢١ - ٢١
   (i)
                                  فستاس : ۲۱۳
                        ن رن ریوس (Porphyry) ته رن ریوس
```

```
فهرون اللَّذِي : ٣٠٣ هامش .
فيثاغورس (Pythagoras) : ١٥ - ٢١ - ٢٨ - ٢٩ ماش
                                  Y 21 - 77 - 08
                       فيليس المقدوني : ٢١٢ -- ٢١٣ -- ٢١٤
                                    فله (Philo) ، هاد
                        (0)
              القفطي : ١٤١ هامش ٤٤ هامش -- ٢٠٦ هامش ٠
                        (4)
                           کارنیادس (Carneades) و ۳۰۹
                                کانت : ۲۸ -- ۶۹ -- ۱۹۹
                                          کار د ۱۵
                      كاتس الكلي (Crates) د ۲۸۱ - ۲۷۸
                              ا آيلوس (Cratylus) ٢٩٩ : (Cratylus)
                             كريتو (Crito) : ١١٤ إلى ١١٧
                     کریسیس (Chrysippus) کریسیس
                             کلیشی (Cleanthes) : ۲۷۹
                                  کوبرئیکس : ۱۵ – ۳۹
                        (4)
                                  الكان (Lycon) نا
             ليوسيس (Leucippus) : ٧٧--٧٧
                        (0)
                           الامراطور ماركين أورنيوس: ٢٨٠
           مل (جون استيوارت) (Mill) : ١٧٤ - ١٧٤ - ٢٢٥ استيوارت
                                          410 : 100
                                مِلِينَى (Melitus) ، ۱۱۲
```

(· い) نيتشه : ۲۲۲ نيقوماخوس (Nicomachus) : ۲۱۲ --- ۲۱۲ نيوترب : ١٥ (*) هاس (Hippias) ي ۳ ه Y7Y- 24: (Hegel) . L. هزيود (Hesiod) : ٢٩ - ١٥ هرقليس: ٣ هامش ٠ مراتلطس (Heracletus) : ۲۲ - ۲۷ الی ۵۹ - ۲۷ - ۱۲۷ - ۷۰ 101-107-174-174-1747-1747 هرمياس : ۲۱۴ مرر (Homer) : ۹۹-۹۹ هيوم (دافيد) : ۲۰۵ هير يلوس (Herrilus) ۲۸۲ (0) املیکوس (Iamblicus) یاملیکوس ير بيدس (Eurepides) ، ٧٨

البلدان والأمكنة ونحوهما (1) أبدرا (Abdera) : ١٩ - ٥٠ أَرْنُوس (Afarneus) : ۲۱۳ اشا : ۸۷ - ۵۰ - ۹۱ - ۹۱ - ۱۰۱ - ۱۰۸ - ۷۸ : اشا -188-187-187-18·-18A-178-1·4 731-717-717-317-AV7--AY7-FPY-414-414 أسرطه: ١٣٨ أسطاغرا (Stagirus) : ۲۱۲ آسا الصفرى : ١٦ - ١٧ - ٣٥ - ٧٩ - ٧٩ أسيبوط: ٢١٨ أفريقيا (شاليا) : ١٦ - ١٣٤ أفسوس : ١٧ هامش -- ٥٣ -- ١٥ أقازاما : ١٤١ هامش 121 : 1 1 أكادية : ١٤١ - ١٤٦ - ١٤٦ - ١٤١ : قيدم الأكاديمية الحديثة : ٢٠٨ -- ٢٠٩ أكاديمية أفلاطون : ٢١٢ - ٣٠٨ الأكوبوليس : ١٠٦ الأسكندرية: ٣١٩-٣١٧-انحلسة ا: ١٠٢ إطاليا : ١٤٠ إيطاليــا (جنوبيها) : ١٦ -- ٢٨ -- ٢٧ -- ٥٥ بحرايجه: ١٧ هامش ایلیا (Elea) : ۲۷ - ۲۷ هامش - ۳۸ - ۱ Elea)

```
( ( (
                            بابل: ٢١٤- ٦٩: با
                      بیلوبونسیا : ۱۷ هامش ۱۳۸
              (ご)
                                 تراقباً: ٦٩
               (4)
                 معید دلفی (Delphy) معید دلفی
               (८)
              (س)
ساموس (ساميا) : ١٧ هامش -- ٢٧ - ٢٧ هامش ٢٨ - ٢٩٦
                        الم توسيا: ١٤١- ١٤١
                        ميتيوم (Citium) -
             (m)
                               الشام : ٣١٩
             (ص)
             ( i
                                 فارس: ١٥٠
                               فرنسا: ١٠٢
              (ق)
                               قرص: ۲۷۸
                        قور سا : ١٣٤ - ١٤٠
              (4)
                              719: Lilot
               ڪروتونا (Crotona) : ۲۹ – ۲۹
                VA: (Clazomenea) کلازومین
                    کاونون: ۲۹۱-۲۹۱
```

(ل)

۲۹۲ – ۲۹۰ – ۲۹۰ (Lampsacus) و ۲۹۰ – ۲۹۰ (ل)

۱۹۶۰ – ۲۹۰ – ۲۹۰ (ال) و ۲۰۰ – ۲۹۰ (م)

۱۹۶۰ – ۲۹۰ – ۲

+ +

كُمُل طبع ''قصة الفلسفة اليونائية'' بمطبعة دارالكتب المصرية فى يوم الحميس ٢٧ صفرستة ١٣٥٤ (٣٠ ما يوسنة ١٩٣٥) ما مجد نديم ملاحظ المطبعة بدارالكتب المسسرية

⁽مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥/٧٠٥)

